coordonatori:
Pr. prof. dr. Viorel Sava
Pr. lect. dr. Ilie Melniciuc-Puică

FAMILIA *în* SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

BCU IAȘI / CENTRU...
III 52.666

Colecția EPISTEME 2
DOXOLOGIA

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
III 52.666

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

FAMILIA ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Colecția EPISTEME

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Volum apărut cu sprijinul
Administrației Fondului Cultural Național

Volumul conține prelegeri susținute la Simpozionul internațional „Tainele Bisericii – pelerinaj spre sfințenie" octombrie 2011, Iaşi, în cadrul proiectului cultural „Zilele Universității «Al. I. Cuza»"

Responsabilitatea pentru conținutul articolelor aparține integral autorilor.

© DOXOLOGIA, 2011
ISBN 978-606-8278-47-6

14 OCT. 2013

CUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

634772

FAMILIA ÎN SOCIETATEA CONTEMPORANĂ

Coordonatori: Pr. prof. dr. Viorel Sava
Pr. lect. dr. Ilie Melniciuc - Puică

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfinţitului
TEOFAN
Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei

1010981
BCU IASI

ALE

DOXOLOGIA
Iaşi, 2011

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA
Cuvânt înainte 7
IPS HIEROTEOS VLACHOS
Teologia ca trăire din perspectiva învățăturii Părintelui Ioannis Romanidis 11

SECȚIUNEA I
TAINA BOTEZULUI – ÎNTOARCERE LA CASA TATĂLUI CERESC

Prof. Dr. Pr. Gheorghe PETRARU
Botezul – transfigurare a omului și a familiei 25
Prof. Dr. Pr. Vasile NECHITA
Botez și mărturisire 41
Prof. Dr. Pr. Constantin PĂTULEANU
Taina Sfântului Botez – taina lăuntricității 57
Conf. Dr. Pr. Ștefan FLOREA
Cheia patristică a înțelegerii botezului – imbold pentru înnoirea permanentă a vieții 64
Conf. Dr. Carmen Maria BOLOCAN
Botezul creștin în catehezele baptismale ale Sf. Sf. Ioan Gură de Aur – aspecte catehetice 82
Lect. Dr. Pr. Dan SANDU
Cateheza înainte și după botez sau despre formarea creștină pe tot parcursul vieții 95
Lect. Dr. Pr. Adrian DINU
Sfintele taine ale Botezului și Cununiei: semnificații teologice și existențiale 114
Lect. Dr. Stelian ONICA; Lect. Dr. Merișor DOMINTE
Compoziții ale Sfintei Familii și Botezului din Arta Creștină 128
Diac. Dr. Liviu PETCU
Botezul copiilor în viziunea Sfinților Părinți 158
Drd. Mihai PAVEL
Ritualul Tainei Sf. Botez. Gest și cuvânt - corespondență și complementaritate 190
Drd. Veronica ANTON
Botezul și păcatul strămoșesc la Sf. Maxim Mărturisitorul 211

BABEȘ-BOLYAI UNIVERSITY LIBRARY

SECȚIUNEA II
FAMILIA CONTEMPORANĂ ÎNTRE IDEAL ŞI CRIZĂ

Prof. Dr. Pr. Viorel SAVA
Familia în lumina documentelor Conciliului II Vatican – prezentare şi evaluare teologică şi pastorală din perspectivă ortodoxă ... 229
Prof. Dr. Pr. Ion VICOVAN
Taina Sfintei Cununii din perspectiva personalităților istorico-biblice menționate în cadrul slujbei ... 247
Prof. Dr. Pr. Ioan C. TEŞU
Familia contemporană între ideal şi criză ... 258
Prof. Dr. Pr. Petre SEMEN
Contribuția Bisericii, a şcolii şi a familiei la formarea religios-morală a tinerei generații ... 293
Prof. Dr. Pr. Ioan-Vasile LEB, pr. Dr. Nicolae KEREKES
Provocările familiei pentru viitorul societății şi al lumii ... 311
Prof. Dr. Pr. Nicolae NECULA
Practici neliturgice şi necanonice întâlnite la săvârşirea Tainei Cununiei ... 329
Conf. Dr. Pr. Marian VÎLCIU
Rânduiala Sfântei Taine a Cununiei şi evoluția ei în Biserica Răsăritului ... 339
Conf. Dr. Pr. Teofil Cristian TIA
Psihoterapia pastorală a Familiei, instrument ignorat de consolidare a familiei ... 351
CONF. DR. PR. Iosif ENĂŞOAE
Familia, locul privilegiat al implicării laicatului creştin ... 378
Conf. Dr. Mihai VLADIMIRESCU
Virtutea iubirii, temelie a familiei creştine ... 400
Lect. Dr. Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ
Componența şi funcțiile familie antice din perspectiva scrierilor ioanine ... 410
Asist. Dr. Pr. Iosif IACOB
Căsătoria, sacrament al Noii Alianțe ... 424
Asist. Dr. Pr. Mihai CIUREA
Nunta din Cana Galileii – *initium signorum*, în cadrul strategiei narative a Evangheliei Sfântului Ioan Teologul ... 455
Diac. Dr. Cătălin VATAMANU
„Un bărbat şi-a luat femeie..." (Deut. 22, 13). Semnificații teologice ale metaforei femeii ca proprietate ... 468
Drd. Ion MUNTEANU
Rânduiala Tainei Cununiei în cadrul cultului Bisericii Ortodoxe Ruse ... 486
Drd. Polixenia NISTOR
Tainele Bisericii – lucrări văzute ale Sfântului Duh ... 502
Drd. Silvia CERLAT
Influența sărăciei asupra situației sociale a familiei. Studiu cu referire la istoria evreilor din Basarabia - 1890-1940 ... 516

Cuvânt înainte,

Anul 2011 a fost declarat prin Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din data de 6 iulie 2010, *Anul omagial al Sfântului Botez şi al Sfintei Cununii în Patriarhia Română*. Această hotărâre a declanşat un număr impresionant de activităţi ştiinţifice (congrese, conferinţe, simpozioane, dezbateri etc.), pastorale, sociale, culturale, angajând ierarhi, preoţi, călugări şi călugăriţe, credincioşi de toate vârstele şi categoriile sociale, instituţii bisericeşti şi laice, şcoli de teologie, personalităţi din ţară şi din străinătate, care s-au concentrat asupra aspectelor diverse pe care cele două Sfinte Taine în dezbatere, Botezul şi Cununia, le implică, căutând să răspundă provocărilor pe care societatea contemporană le adresează păstorilor şi păstoriţilor Bisericii.

Activităţi şi acţiuni de felul celor arătate mai sus au avut loc şi în Arhiepiscopia Iaşilor şi ele au fost reflectate la vremea cuvenită în buletinul oficial „Cadela Moldovei", în presa locală bisericească şi laică, la nivel local şi central, la Radio şi TV Trinitas, şi, în general, în toată mass-media preocupată de activităţi spirituale şi culturale.

În Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae" a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi au avut loc, pe parcursul anului 2011, mai multe activităţi dedicate Tainei Botezului şi Tainei Cununiei (manifestări ştiinţifice, concerte, expoziţii, emisiuni radio şi TV), susţinute de profesorii de la cele patru specializări, de doctoranzi şi de studenţi.

Una dintre activităţile principale dedicate acestui an omagial a fost Simpozionul internaţional cu tema: *Tainele Bisericii – pelerinaj spre Sfinţenie*, organizat la Iaşi, în perioada 16-18 octombrie 2011, în colaborare şi cu sprijinul Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, având ca parteneri Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" şi Primăria Municipiului Iaşi.

Ca parte a acestui simpozion s-a constituit şi conferinţa Înaltpreasfinţitul Hierotheos Vlachos, Mitropolit de Nafpaktos şi Sfân-

tul Vlasie, cu tema: *Teologia ca trăire din perspectiva învățăturii Părintelui Ioannis Romanidis*, susținută în Aula Magna „Mihai Eminescu" a Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, în data de 14 octombrie 2011.

Deschiderea lucrărilor s-a făcut în sala festivă „Dr. Iustin Moisescu" a Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei şi a fost binecuvântată de Înaltpreasfințitul Teofan al Moldovei şi Bucovinei, prin delegații Înaltpreasfinție Sale, PS Corneliu, Episcopul Huşilor şi PS Ioachim Băcăoanul, Episcop-Vicar al Arhiepiscopiei Romanului şi Bacăului. De asemenea, la deschiderea lucrărilor ne-am bucurat de prezența Domnului Profesor Dr. Vasile Işan, Rectorul Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, şi a delegaților Primăriei Municipiului Iaşi. Simpozionul a adunat la un loc profesori ai Facultăților de Teologie Ortodoxă din Bucureşti, Cluj, Alba Iulia, Oradea, Târgovişte, Constanța şi Iaşi, de la Facultatea de Teologie Romano-Catolică şi de la cea de Litere ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, doctoranzi, studenți, preoți şi călugări din Mitropolia Moldovei şi Bucovinei.

Volumul de față a rezultat din comunicările şi dezbaterile care au avut loc în cadrul Simpozionului şi se constituie dintr-un număr de 28 studii, grupate pe cele două secțiuni ale temei principale propusă pentru anul 2011, Botezul şi Cununia, şi surprind aspecte variate care reflectă preocupările vorbitorilor dar care, în acelaşi timp, sunt inspirate din problematica de actualitate din domeniul cercetării teologice şi din provocările pastorale.

În calitate de organizatori, dorim să mulțumim tuturor celor care au contribuit la buna desfăşurare a Simpozionului şi, mai ales, celor care au prezentat comunicări interesante în plenul lucrărilor, devenite parte a acestui volum. Mulțumim Administrației Fondului Cultural Național (AFCN), cu recunoştință specială adusă Domnului Director Lect.dr. Cristian-Vasile Petcu, pentru suportul financiar acordat în vederea publicării volumului. Mulțumim Editurii „Doxologia" a Mitrpoliei Moldovei şi Bucovinei pentru buna colaborare şi pentru calitatea publicațiilor pe care le realizează. Sincere mulțumiri şi profundă recunoştință aducem Înaltpreasfințitului Teofan, Mitropolitul Moldovei şi Bucvinei, pentru tot sprijinul acordat la organizarea Simpozionului, la publicarea

volumului de față și cu prilejul altor manifestări științifice care s-au desfășurat în facultatea noastră.

În speranța că, prin temele tratate, prezentate la Simpozion și publicate aici, am făcut un lucru plăcut lui Dumnezeu și folositor Bisericii noastre Ortodoxe, dorim tuturor cititorilor îmbogățire teologică, zidire duhovnicească și bucurie sfântă din lectura acestui volum.

Pr.Prof.Dr. Viorel SAVA,
Decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae",
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Teologia ca trăire din perspectiva învăţăturii Părintelui Ioannis Romanidis

Înaltpreasfinţitul HIEROTHEOS VLACHOS,
Mitropolit de Nafpaktos şi Sfântul Vlasie

Astăzi vă voi vorbi despre teologia empirică, potrivit învăţăturii Părintelui Ioannis Romanidis. După cum ştim toţi teologii, teologia este viaţa şi glasul Bisericii. În fapt, în realitate, teologia este descoperirea lui Dumnezeu, a revelaţiei lui Dumnezeu către Sfinţi. Sfântul Grigorie Teologul dă cea mai limpede definiţie a ceea ce înseamnă a fi teolog. Spune Sfântul Grigorie: „Teologi sunt aceia care au ajuns la vederea lui Dumnezeu, după ce mai întâi şi-au curăţit inima de patimi, sau cel puţin se află în stadiul de curăţire a inimii". Aceasta înseamnă teologia ca experienţă, ca trăire. În Biserică există şi teologia academică, ca ştiinţă. Sunt teologi care cercetează operele Sfinţilor Părinţi, precum şi viaţa lor şi nu disprețuim această teologie academică, ci îi acordăm o mare importanţă, pentru că aceasta cercetează toate datele istorice şi ştiinţifice. Dar în esenţă, teologia este trăire, experienţă şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Acelaşi lucru se întâmplă şi cu artistul, care creează o operă foarte originală pe care apoi specialiştii, criticii vin să o cerceteze, să o analizeze.

Părintele Ioannis Romanidis era profesor la Facultatea de Teologie de la Tesalonic, dar în acelaşi timp vorbea de teologia empirică, teologia ca trăire. Nu l-am avut niciodată profesor la Tesalonic, dar l-am cunoscut după pensionarea sa. Părintele Ioannis Romanidis, după cum aţi văzut mai înainte, s-a născut în Grecia în 1927, din părinţi originari din Capadocia, emigraţi în Grecia. Mama lui i-a pus numele Ioan, în cinstea Sfântul Ioan Rusul. Mama lui era o mare nevoitoare. Făcea zilnic rugăciuni, de la 3 dimineaţa, până la ivirea zorilor, când mergea la lucru. Spre sfârşitul vieţii, după ce a murit soţul ei, a devenit monahie la Mănăstirea Sourotis. Vedea îngeri şi sfinţi. Părintele Paisie Aghioritul, care o călăuzea duhovniceşte, spunea că Maica Evlampia, mama părintelui Romanidis,

avea un foarte bun „televizor duhovnicesc" şi a avut o moarte cuvioasă, şi-a ştiut moartea dinainte şi a avut un sfârşit frumos. Pe când părintele Ioannis avea două lui, părinții lui au emigrat în Statele Unite şi s-au stabilit în Manhattan, în New York. Era un copil foarte inteligent şi a urmat un liceu catolic.

Acolo a studiat foarte amănunțit teoria lui Toma D'Aquino, care este marele părinte al Bisericii Catolice. În continuare a studiat la Institutul "Holy Cross", din Boston. În continuare a studiat patru ani la Facultatea de Teologie Protestantă din Yale. Prin urmare, mai întâi a cunoscut foarte bine învățătura lui Toma D'Aquino, urmând ca ulterior la universitatea protestantă să combată toată această învățătură a lui Toma D'Aquino şi să se axeze pe cercetările biblice, din perspectivă protestantă. În continuare a mers la „Universitatea Columbia" din New York. Acolo l-a cunoscut pe părintele Gheorghe Florovski, cel mai mare teolog al secolului al XX-lea, care l-a ajutat să vadă lucrurile dintr-o altă perspectivă. Prin urmare, în America a avut posibilitatea să cunoască teologia catolică, care se întemeia pe scolastică, care s-a dezvoltat începând cu secolele al XI-lea - al XIII-lea, iar pe de altă parte a avut posibilitatea să cunoască teologia protestantă, care se întemeia pe Sfânta Scriptură şi pe învățătura Sfinților Apostoli.

Prin inteligența sa şi mai ales prin ajutorul oferit de Părintele Gheorghe Florovski, a putut să înțeleagă care este puntea de legătură între învățătura Sfinților Apostoli şi învățătura Sfinților Părinți. Şi a înțeles că aceasta este teologia Părinților Apostolici ai Bisericii. A adeverit faptul că Părinții Apostolici sunt continuatorii Sfinților Apostoli, constatând, înțelegând astfel, care este diferența dintre teologia Bisericii şi cea scolastică şi protestantă. Apoi a studiat la Institutul Teologic rusesc „Sfântul Vladimir", din New York. S-a apropiat foarte mult de părintele Gheorghe Florovski. Acum lucrez la o carte în care voi publica şi douăzeci şi şase de scrisori ale părintelui Romanidis către părintele Gheorghe Florovski. Florovski însuşi afirmă că cel mai bun elev al lui a fost părintele Romanidis.

Părintele Florovski le spunea studenților: „Să-l ascultați pe părintele Romanidis pentru că astfel veți deveni buni teologi şi mai ales vă veți mântui sufletele". În 1954, după ce a terminat Institutul „Sfântul Vladimir", s-a dus la Paris, la Institutul „Saint Serge".

A rămas acolo timp de un an, când a scris patru studii foarte importante. Era la vârsta de douăzeci şi şapte de ani. În continuare s-a dus la München pentru a cunoaşte şi teologia germană. După care a ajuns la Atena, unde şi-a pregătit lucrarea de doctorat cu titlul „Păcatul strămoşesc". În 1957 şi-a susținut lucrarea de doctorat la Universitatea din Atena. Această teză de doctorat a provocat foarte multe dezbateri şi a problematizat foarte mult lumea academică profesională din Atena, pentru că punea sub semnul întrebării toate şabloanele şi principiile pe care se întemeia teologia ortodoxă de la Atena, la acea dată. Toți teologii greci recunosc astăzi faptul că această lucrare de doctorat a schimbat orientarea întregii teologii greceşti contemporane şi este recunoscut faptul că teologia ortodoxă grecească, care până la acea dată era influențată de idealismul german şi de teologia lui Toma D'Aquino, (odată cu apariția acestei lucrări) s-a orientat către sursele patristice.

Apoi, în intervalul 1957-1958, a studiat la Harvard, din nou sub îndrumarea părintelui Gheorghe Florovski. Acolo a scris cinci studii care sunt extrem de importante. În acelaşi timp preda la Facultatea „Holy Cross", din Boston, împreună cu părintele Florovski. În anul 1969 este ales profesor la Facultatea de Teologie din Tesalonic. Pentru un interval de timp a predat şi la Facultatea de Teologie „Sfântul Ioan Damaschin" din Tripoli, Liban şi pentru că eu însumi am predat, ulterior, la aceeaşi facultate, am putut să constat că teologii şi studenții, arhiereii de acolo sunt profund marcați de învățătura părintelui Romanidis. Am încheiat legături foarte strânse şi la un moment dat mi-a cerut să-l primesc în rândul clericilor mitropoliei mele. Cu douăzeci de zile înainte de a muri am mers să-l vizitez la locuința sa din Atena. Din păcate a avut un necaz în familie, preoteasa l-a părăsit. Dar el trăia în continuu cu rugăciunea. Camera lui era întunecată, dar avea un loc unde lăsase lumânări aprinse şi icoane.

După aceea am mers la spital, la secția de Terapie Intensivă şi l-am văzut conectat la tot felul de aparate şi l-am întrebat: „Părinte, ce spun doctorii despre sănătatea sfinției voastre?". Şi a răspuns: „Nu mă interesează sănătatea mea, ci mă interesează teologia" şi a început să-mi vorbească despre teologie. Îmi spunea ce ar trebui să facem ca teologia în Grecia să se îndrepte şi mai mult către

Sfinții Părinți. V-am spus aceste lucruri generale despre biografia lui, care, însă, au o mare importanță pentru înțelegerea teologiei sale.

În prologul Dogmaticii sale părintele (Romanidis) se referă la dogmatiştii din Grecia. Iar apoi scrie: „Dintre dogmatiştii care nu sunt greci cel mai bun călăuzitor în teologia patristică este profesorul rus Gheorghe Florovski şi părintele profesor Dumitru Stăniloae, din România". De ce a spus acest lucru? Pentru că ambii teologi leagă teologia de experiență, de trăire. Şi desigur, leagă teologia de rugăciune, pentru că în esență aceasta este teologia. Nu a apucat să-şi definitiveze Dogmatica, dar eu am făcut lucrarea pe care el însuşi ar fi vrut să o facă. Am găsit foarte multe înregistrări cu lecțiile şi cuvântările lui de la Universitate, le-am transcris, aproximativ patru volume, două mii de pagini, iar din acest material am preluat fragmentele de care aveam nevoie, le-am sintetizat şi am scris această dogmatică, pe care o folosim tocmai ca medicament, ca să ajungem la acea trăire.

Părintele Gheorghe Florovski, precum şi părintele Ioannis Romanidis, spunea că dogmele se aseamănă cu cărbunii. Aprindem cărbunii şi aceştia dau foc şi căldură, ne luminăm şi ne încălzim. La fel şi dogmele trebuie să ne conducă la rugăciune, la luminare şi la vederea lui Dumnezeu. Dogmele fără rugăciune sunt ca nişte cărbuni neaprinşi, negri. Va voi spune, în continuare, în câteva cuvinte, cele zece puncte centrale ale învățăturii părintelui Ioannis Romanidis.

Primul punct este acela că Dumnezeul Bisericii Ortodoxe este Dumnezeul revelației, adică Dumnezeu S-a descoperit pe Sine Sfinților. Această descoperire, această revelație se numeşte şi este însăşi vederea lui Dumnezeu. Sfinții Îl văd pe Dumnezeu în lumină, asemenea celor trei ucenici, care l-au văzut pe Mântuitorul Hristos în Muntele Taborului în lumină. Şi nu numai că văd lumina, ci trăiesc în lumină.

În acel moment al vederii lui Dumnezeu, Sfântul, îndumnezeitul este mai presus de sensuri şi de cuvinte. Atunci aude cuvinte necreate şi descoperă înțelesuri necreate. Necreat, nezidit este ceva care nu are început şi nu are sfârşit. În continuare profetul, Sfântul, redă, rescrie această experiență în cuvinte şi înțelesuri

create. Prin urmare, dogmele îşi au rostul în a călăuzi pe credincioşi la această trăire, la această vedere a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte ca să-i combată pe eretici.

Al doilea punct. Dumnezeu atunci când se descoperă în lumină este un Dumnezeu în Trei Străluciri, Trei Lumini. Sfântul Apostol Filip îi spune, la un moment dat Mântuitorului Hristos: „Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl şi ne este deajuns". Hristos i-a răspuns: „De atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut Filipe? Cel ce Mă vede pe Mine Îl vede şi pe Tatăl". Prin urmare, oamenii văd o dumnezeire în Trei Străluciri. Asta nu înseamnă că văd această dumnezeire în afara Lor, ci participă la Dumnezeu, se împărtăşesc de Dumnezeu. Adică se împărtăşesc de slava lui Dumnezeu, de lumina necreată. Înțeleg faptul că nu pot să vadă izvorul din care provine această lumină, aşa că au numit ceea ce vedeau „energie, lucrare" şi ceea ce nu vedeau „esență, fire". Şi au spus că participăm la energiile lui Dumnezeu, dar nu putem participa la esența lui Dumnezeu. Faptul că Dumnezeu este Esență şi Energii, Părinții nu L-au înțeles în mod filosofic, rațional, ci au înțeles acest lucru din propria lor trăire. Este un fapt empiric şi nu rațional.

Al treilea punct este faptul că Dumnezeul Treimic se arată începând din Vechiul Testament, nu doar în Noul Testament. Toate arătările lui Dumnezeu din Vechiul Testament sunt teofanii, arătări ale Cuvântului neîntrupat, care este numit şi Îngerul Marelui Sfat, de către Profetul Isaia. Avem, prin urmare, Cuvântul neîntrupat, care se numeşte Iahve, este Cel Care Se revelează, Se descoperă. Este şi Dumnezeul care se numeşte şi Elohim, Cel ascuns, tainic. Există şi Duhul Domnului. (Aşadar) o dumnezeire în Trei Străluciri: Iahve, Elohim şi Duhul Domnului. În Noul Testament Iahve se întrupează şi ni-L descoperă pe Tatăl şi pe Duhul Domnului. Diferența dintre Vechiul şi Noul Testament este faptul că, în Vechiul Testament avem teofanii, arătări ale Cuvântului neîntrupat, iar în Noul Testament avem arătări ale Cuvântului întrupat. În Noul Testament ştim că este vorba de Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt. Prin Hristos Îl cunoaştem pe Tatăl, fără Să-L vedem. Părintele Ioannis Romanidis spunea că Sfinții văd lumina, ca dumnezeire în Trei Străluciri, prin Lumină, adică prin Hristos. În Hristos Îl văd

pe Dumnezeu Tatăl ca Lumină şi Îl văd aflându-se în Lumină adică aflându-se în Duhul Sfânt.

(Mai concludent, aceasta se poate rezuma la) propoziția: „Prin Lumină, Lumină, în Lumină". **Al patrulea punct** al învățăturii părintelui Ioannis Romanidis este că Dumnezeul Treimic a creat prin Hristos întreaga lume, care are ca cea mai înaltă, desăvârşită făptură pe om. Dumnezeu este Nezidit, Necreat, în vreme ce lumea şi omul sunt create. Adam şi Eva, înainte de cădere, aveau suflet, trup, dar aveau şi harul lui Dumnezeu, aveau o comuniune personală cu Dumnezeu. Vorbeau cu Dumnezeu, ceea ce înseamnă că aveau părtăşie, comunicare şi relație cu Dumnezeu, trăiau în lumina lui Dumnezeu. Acesta este omul firesc, adevărat. Adică este omul care are suflet, trup şi harul Duhului Sfânt. Omul nu este trihotomic, ci este dihotomic pentru că are suflet şi trup, dar are şi harul Duhului Sfânt în suflet şi în trup. Acesta este omul autentic creat de Dumnezeu, care trăieşte în Lumină. Părintele Ioannis Romanidis spunea că Părinții, din experiențele, din trăirea pe care o aveau, erau în stare să tâlcuiască cum trăiau Adam şi Eva în Rai. Şi într-adevâr, Sfântul Ioan Gură de Aur spunea că acest cuplu, în Paradis, trăia ca îngerii.

Al cincilea punct. Această cădere a omului nu este o cădere juridică, adică faptul că nu au respectat o anume poruncă, ci este pierderea harului lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Romani scrie că toți au păcătuit şi s-au lipsit de slava lui Dumnezeu. Prin urmare, căderea este pierderea harului lui Dumnezeu. Aceasta este moartea duhovnicească. Adică, după săvârşirea păcatului, omul a rămas cu trup şi suflet, dar L-a pierdut pe Duhul Sfânt. Acesta, în esență, este păcatul strămoşesc. Mai întâi (a venit) moartea duhovnicească, după care a urmat şi moartea trupească. Moştenirea păcatului strămoşesc nu este vinovăția de care vorbeşte Fericitul Augustin, ci faptul că, prin cădere a intrat în om stricăciunea şi aceasta se transmite din generație în generație, prin naşterea fiecărui copil. Omul firesc avea în suflet două energii, două lucrări: una era logica, rațiunea şi cealaltă era nousul, mintea, adică lucrare rațională şi lucrare noetică, înțelegătoare a minții. Prin lucrarea noetică vedeau slava lui Dumnezeu, iar prin logică, lucrarea rațională, descriau această trăire a slavei lui Dumnezeu.

Prin cădere s-a întunecat această lucrare noetică, lucrarea minții, nu însă lucrarea rațională şi (omul) a pierdut comuniunea cu Dumnezeu pentru nous-ul, mintea. Aceşti ochi ai minții s-au întunecat. Profeții în Vchiul Testament s-au nevoit, s-au luptat şi prin harul lui Dumnezeu şi-au curățit ochii minții, nous-ul. Dar nu puteau să biruiască moartea. De aceea şi coborau în Iad (Şeol). Problema este, cheia este cum se vor lumina ochii minții, nous-ul şi cum se va delimita de această stăpânie a logicii. Pentru că, aşa cum spunea părintele Ioannis Romanidis, logica a acoperit nous-ul, ochii minții. Profetul Moise a urcat pe Muntele Sinaiului şi a văzut cu ochii minții, cu nous-ul, slava lui Dumnezeu şi apoi, cu partea rațională, cu partea logică a redat această trăire. Însă, a mers în Iad, a coborât în Iad (Şeol), pentru că nu putea să biruiască moartea. Însă, biruirea morții s-a realizat prin Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos.

Avem, astfel, **al şaselea punct,** în care ni se explică cum vine Hristos, Îşi asumă stricăciunea omului şi biruieşte moartea şi biruieşte încă şi păcatul şi pe diavolul şi-l readuce pe om la starea dinaintea de cădere şi îl ridică încă şi mai sus. Mântuitorul Hristos a învățat în pilde, a săvârşit minuni, iar pe unii dintre ucenici i-a luat pe Muntele Taborului ca să le arate slava Sa. A vrut să arate că mai întâi trebuie să ascultăm învățătura Sa, să o aplicăm ca să putem vedea minuni, dar scopul cel mai înalt este să urcăm pe munte ca să vedem slava Sa. Acesta este cel mai profund țel al vieții duhovniceşti şi să biruim, mai întâi, moartea duhovnicească, ca mai apoi să putem birui şi moartea trupească.

Al şaptelea punct este acela că lucrarea de mântuire se face în interiorul Bisericii. Biserica a existat şi în Vechiul Testament, prin comuniunea proorocilor cu Cuvântul neîntrupat, dar era o Biserică duhovnicească. Prin Întrupare, Biserica devine şi trupească, devenim mădulare ale trupului Lui Hristos. În ziua Cincizecimii, Sfinții Apostoli au primit Duhul Sfânt şi au aflat tot adevărul. Mântuitorul Hristos le-a spus: „Vă voi trimite pe Duhul Sfânt, Care vă va învăța tot adevărul". Preotul, atunci când face Sfânta Proscomidie, spune: „Se frânge Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce se împarte şi nu Se desparte". În Biserică, prin Sfântul Botez şi prin Sfânta Mirungere, omul devine biserică a Duhului Sfânt. Ce înseamnă aceasta, că

devine biserică a Duhului Sfânt? Asta înseamnă că înăuntrul existenței sale, în inima sa, se activează această lucrare noetică, înțelegătoare a minții şi se ajunge la rugăciunea neîncetată.

Trupul omului este o biserică şi după cum Biserica are în adânc Sfântul Altar şi Sfânta Masă, la fel şi în adâncul inimii există un Sfânt Altar, o Sfântă Masă, pe care se săvârşeşte Sfânta Liturghie şi acolo are loc o Liturghie lăuntrică, neîntreruptă. Prin urmare, pe de o parte, omul se întoarce la starea dinainte de cădere şi urcă şi mai sus pentru că înăuntrul său, în inima sa, se săvârşeşte neîntrerupt o Dumnezeiască Liturghie. Există o rugăciune care se face prin cuvânt, logică şi există o rugăciune a minții, noetică, înțelegătoare a minții, care se face în inimă. Când omul ajunge la această stare, înseamnă că a atins vindecarea sa, că a ajuns la vindecare. Omul trebuie să ajungă în starea de a avea înăuntrul său erosul, dragostea de Dumnezeu. De aceea Părinții Bisericii, precum şi părintele Ioannis Romanidis, citându-i pe Părinții Bisericii, spun că există trei trepte ale vieții duhovniceşti: curățirea inimii, luminarea minții şi îndumnezeirea.

După cum avem şi în împărțirea unei biserici, pronaosul, care reprezintă stadiul de curățire al minții, naosul, care reprezintă luminarea şi Sfântul Altar, care reprezintă stadiul de îndumnezeire. Spunea, de asemenea, părintele Ioannis Romanidis, tocmai pentru că era un teolog cu o viață ascetică, un teolog nevoitor, spunea că „Biserica poate fi înțeleasă din două perspective: una pozitivă şi una negativă". Aspectul pozitiv este hristologia, care ne arată Cine este Hristos. Aspectul negativ presupune să înțelegem cine este diavolul şi cum putem să ne luptăm cu el, să-l biruim. Pe măsură ce omul învață cum să se lupte cu diavolul şi se nevoieşte în această luptă, în aceeaşi măsură atinge şi cunoaşterea lui Hristos şi înțelege aspectul pozitiv al Bisericii. De aceea, omul, de-a lungul întregii sale vieți trebuie să se lupte cu diavolul şi astfel, ajunge să Îl cunoască pe Hristos. Este foarte important să înțelegem că harul lui Dumnezeu pătrunde înăuntrul omului, înăuntrul inimii sale, are loc o întrepătrundere, o amestecare a harului cu (firea) omului. Câtă vreme diavolul îl luptă pe om din afară, el rămâne în afară şi de aceea se spune că Sfinții îl cunosc pe diavol tocmai prin această despărțire pe care o pune.

Viața noastră în Biserică are un parcurs de la starea de rob, la cea de năimit, până la cea de fiu al lui Dumnezeu. Părintele Ioannis Romanidis spunea faptul că erezia presupune refuzul de a urma metoda, de a urma această cale de îndumnezeire a omului. Să ne gândim că fiecare știință are o metodă a sa bine stabilită, iar dacă nu se respectă această metodă, nu se ajunge la rezultatul dorit. Metoda, calea Bisericii, este curățirea, luminarea și îndumnezeirea. Atunci când omul refuză să urmeze această cale, atunci el ajunge (doar) să raționeze despre Dumnezeu. Și din acest raționament intră logica lui căzută și închipuirea și de aceea se ajunge la erezie. Și spunea că oamenii ajung eretici atunci când nu au profeți, prooroci care să-i învețe drumul către Dumnezeu.

Al optulea punct arată că viața eshatologică nu este viața de după moarte și de după A Doua Venire (a Mântuitorului Hristos), ci este viața în Hristos. Mulți spun că vom trăi zilele din urmă, Eshatologia, după A Doua Venire a Lui Hristos. Aceasta este o greșeală. În Apocalipsă se spune faptul că Hristos este Primul și Ultimul. În Hristos, prin Întrupare, sfârșitul, Eshatologia, sfârșitul istoric, teologia, au intrat în istorie. Astfel, prin Hristos, Împărăția lui Dumnezeu a intrat în istorie și oamenii se pot împărtăși, pot deveni părtași ai acestei Împărății a lui Dumnezeu. Sfinții care au (dobândit) vederea lui Dumnezeu, îl văd pe Hristos și au ajuns la Eshaton, au ajuns la sfârșit. Aceasta se numește „Prima Înviere", iar A Doua Înviere, va fi la cea de-A Doua Venire (a Domnului), când toate trupurile vor învia. Sfinții văd lumina necreată prin îndumnezeire, fiind îndumnezeiți. Este ceea ce cântăm în Doxologie: „Întru lumina Ta vom vedea lumina". Trăim, deci, în lumina Duhului Sfânt și astfel vedem lumina.

Punctul al nouălea. Raiul și Iadul există din perspectiva omului, nu din perspectiva lui Dumnezeu. Nu Dumnezeu a creat Raiul și Iadul. Dumnezeu este lumină și luminează întreaga lume. Lumina necreată are două însușiri: luminează și arde. Unii sunt luminați, iar alții ard. Astfel Dumnezeu se împărtășește ca lumină necreată și cei care nu sunt capabili să-L primească, ard. Dacă cineva are ochi bolnavi și nu sunt capabili să vadă lumina, atunci (ochii lui) sunt arși, sunt distruși de lumină. Părintele Ioannis Romanidis spunea că Mântuitorul Hristos, vorbind despre Iad, uneori îl numește

întuneric, iar alteori (îl numeşte) foc. Însă acolo unde există foc, nu există întuneric. Acolo unde există întuneric, nu există foc. Ceea ce înseamnă că iadul nu este nici întuneric, nici foc, aşa cum le înțelegem noi. Dumnezeu iubeşte pe toți oamenii şi pe cei drepți şi pe cei păcătoşi şi le trimite harul Său. Cei care s-au vindecat (de păcat) în această viață, vor primi harul Lui Dumnezeu ca lumină. Cei care nu s-au vindecat (de păcat), nu vor trăi harul ca lumină, ci ca foc. De aceea focul Iadului nu este creat, ci este necreat.

Acest lucru este foarte bine reprezentat în iconografie, în reprezentările Judecății de Apoi. Din acelaşi Tron al Lui Dumnezeu, este şi lumina de care se bucură Sfinții, dar şi focul care îi arde pe cei păcătoşi. Din Domnul Hristos izvorăşte acest râu de foc, care îi arde pe cei păcătoşi, ceea ce înseamnă că este un foc necreat. De aceea, în Biserică, toți să ne luptăm, să ne nevoim, să ne vindecăm (de păcat), ca să putem primi harul lui Dumnezeu ca lumina, ci nu ca foc. Acest lucru se întâmplă şi cu Dumnezeiasca Împărtăşanie: cei care se pregătesc după cuviință primesc Sfânta Împărtăşanie ca lumină, iar cei care nu se împărtăşesc după cuviință, nu sunt pregătiți, primesc Sfânta Împărtăşanie ca foc. Sfinții, în Împărăția lui Dumnezeu, nu vor cunoaşte o stare statică de beatitudine, aşa cum este descrisă la Fericitul Augustin, ci vor cunoaşte o înaintare continuă în această slavă a Lui Dumnezeu, va exista o mişcare continuă. Câtă vreme cei păcătoşi se vor împietri (la inimă), nu vor cunoaşte această înaintare în lumina şi cunoaşterea lui Dumnezeu.

Şi acum, **ultimul punct, al zecelea,** ca apoi să vă las să puneți întrebări. Părintele Ioannis Romanidis spunea că prin Întruparea Sa, Dumnezeu a intrat în istorie. Biserica trăieşte în istorie şi o sfinteşte. Istoria nu se va încheia niciodată, ci se va transfigura. Sunt unii care susțin că, după A Doua Venire se va încheia istoria. Acest lucru este eronat. Părintele Ioannis Romanidis spunea că istoria nu se va încheia, ci se va transfigura. Sfinții aveau această trăire şi foloseau elemente ale mediului cultural al epocii, ca să o exprime, fie prin scrieri, fie în versuri. Au preluat elemente din cultura ebraică, din cea elenistă şi din cea romană şi au preluat aceste elemente doar ca să exprime revelația, această trăire pe care au avut-o, ci nu ca să conceapă o nouă învățătură.

La fel este şi în cazul Bisericii. Ea creează cultură, dar nu este cultură. Scopul Bisericii este să-l conducă pe om la cuvinte necreate, nezidite şi la înțelesuri necreate. Însă, această trăire se exprimă, se redă prin elementele mediului, ale culturii epocii respective. În primul mileniu (creştin) exista o tradiție unitară a Bisericii, atât în Răsărit, cât şi în Apus. Dar încet, încet s-a creat teologia scolastică, care a dat prioritate nu atât nous-ului, ochilor minții, cât mai ales logicii, rațiunii. Au abandonat această metodă, această cale de cunoaştere a lui Dumnezeu, care este curățirea, luminarea şi îndumnezeirea, adică au înlăturat, au refuzat isihasmul ortodox şi s-au limitat la raționamente despre Dumnezeu şi aşa au ajuns la multe erezii.

Apoi au apărut protestanții, care, la rândul lor, au refuzat, s-au îndepărtat de tot ce înseamnă tradiție scolastică şi au ajuns la un soi de moralism. Astfel, în Occident avem, pe de o parte scolastica catolicilor, iar pe de altă parte moralismul protestanților. Tradiția ortodoxă se întemeiază pe isihasm, care este metoda, calea de cunoaştere a lui Dumnezeu. Părintele Ioannis Romanidis spunea că dacă un student la medicină nu învață corect metoda de a face o operație, îi va omorî pe oameni. După cum şi astronomul, ca să vadă astrele, trebuie să folosească telescopul. Dacă foloseşte microscopul ca să vadă astrele, (atunci) nu va vedea nimic, pentru că microscopul trebuie să vadă microbii, nu astrele. De aceea are un mare rol metoda de dobândire (a teologiei), de ajungere la teologie.

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SECȚIUNEA I

TAINA BOTEZULUI – ÎNTOARCERE LA CASA TATĂLUI CERESC

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Botezul – transfigurare a omului şi a familiei

Pr. prof. dr. Gheorghe PETRARU
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Rezumat

O hermeneutică a textului Tainei Botezului ca, de altfel şi a Tainei Nunţii, invită la profundă reflecţie, la fior existenţial şi la viaţă de sfinţenie pentru că există doar în comuniune cu Dumnezeu şi viaţa noastră umană în dimensiunea ei cea mai reală una este în Hristos şi ascunsă în taina lui Dumnezeu cel Unic şi Atotputernic. Cel botezat este invitat la a se alătura puterilor cereşti care neîncetat laudă pe Creatorul, prin acest fapt afirmându-se plenar uman în calitate de homo adorans sau homo liturgicus. care înţelege dimensiunea soteriologică a Botezului ca ruptură de lumea veche a păcatului şi început de viaţă nouă în comuniunea harică şi euharistică cu Mântuitorul nostru. În Botez începe taina credinţei lucrătoare prin iubire (Galateni 5,6). Ea va fi prelungită de bărbat şi femeie în sens generic, care prin taina Nunţii vin unul spre celălalt cu această personală bogăţie întru Hristos pe care o oferă unii altora.

Cuvinte cheie: Comuniune, botez, nuntă, taină

Botezul este pentru toţi creştinii, care mărturisesc pe Dumnezeu ca Treime de persoane, modul în care ei intră în relaţie vie, reală cu Hristos şi devin membri ai Trupului Său tainic, Biserica Sa. Imaginea aceasta cu profunde conotaţii biblice este relevantă şi evidentă pentru orice cititor al Noului Testament care ne relatează despre practica Tainei Botezului şi, cu atât mai mult, pentru creştinul care prin acest act sacramental devine, se face fiinţa cea nouă, din Biserica lui Hristos. Cuvintele cu dimensiunea lor locuţionară ce preiau text scripturistic sau sunt poezia creştină, creaţie poetică realistă în experienţa sacramentală a unirii efective cu Hristos, de unde şi forţa lor ilocuţionară, de a convinge şi impresiona pe cei prezenţi la ritual, gesturile sacerdotale şi simbolistica elementelor materiale prezente în cult, apa, lumina, - fără a mai lua în consideraţie Sfântul şi Marele Mir şi Trupul şi Sângele lui Hristos euharistice, chintesenţă de elemente cosmice esenţiale ce sugerează frumuseţea şi ambianţa ordinii în care intră cel venit în lume şi,

respectiv, hrana creştinului prin excelenţă spre comuniunea cu Hristos, - sugerează de fiecare dată „ziua cea dintâi" în care „Să fie" divin este localizat eclesial şi familial în creaţia cea nouă. Atunci cel botezat este integrat Împărăţiei de har şi bucurie a vieţii celei noi în Hristos. Ceea ce se petrece cu cel nou botezat este real, se înscrie în ceea ce se numeşte actaulmente sens performativ al limbajului[1], care este cu atât mai relevent deoarece nu preotul sau comunitatea prezentă la Botez săvârşeşte acest lucru ci Însuşi Dumnezeu, pentru că El efectiv face pe om fiu al Său în har şi loc al prezenţei divine luminoase, casă a lui Dumnezeu şi templu al Duhului Sfânt. O hermeneutică a textului Tainei Botezului ca, de altfel şi a Tainei Nunţii, invită la profundă reflecţie, la fior existenţial şi la viaţă de sfinţenie pentru că existăm doar în comuniune cu Dumnezeu şi viaţa noastră umană în dimensiunea ei cea mai reală una este în Hristos şi ascunsă în taina lui Dumnezeu cel Unic şi Atotputernic. Având în vedere că comunitatea celebrantă ascultă exact acest text, este necesar a decripta câteva dintre sensurile addânci şi frumoase ale acestuia pentru viaţa creştinului de astăzi.

1. Botezul îmbrăcare în Hristos

O hermeneutică a textului baptismal din ritualul ortodox al Botezului ne provoacă la o experienţă sublimă a gândirii teologice, la a avea după expresia paulină consacrată, gândul lui Hristos şi viaţa întru El. Întreaga structură ideatică a textului baptismal poate fi redată în două coordonate fundamentale:

a) inserţia în ordinea cosmică a noii persoane ce, după ieşirea din elementele naturii, din stihii din „netocmit şi gol" (Facere 1,2) după limbajul unei gândiri mai vechi de factură holistică clasică şi experienţa personalizării prin cuvânt şi har în ordinea creaţiei prin eliberarea, scoaterea prin exorcizare din natură căzută prin neascultarea primului om ce adus la puterea celui asupra acesteia. În aceast sens Sf. Maxim Mărturisitorul ne oferă imaginea omului ce

[1] Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'Invention de la philosophie de la religion. Tome II, Les approches phénoménologiques et analytiques*, Cerf, Paris, 2002, p. 532.

contemplă raţiunile creaţiei[2] şi se înalţă cu mintea la Dumnezeu Creatorul;

b) raportarea directă la Hristos, prin naşterea din nou, „din apă şi din Duh" (Ioan 3,15) şi îmbracarea în Hristos, în „haina de lumină", o terminologie cu sens metaforic şi simbolic dar care trebuie înţeleasă în lumina realismului teologic cel mai evident. Tot Sf. Maxim Mărturisitorul ne oferă în acest sens perspectiva teologică a înţelegerii duhovniceşti a cuvintelor Scripturii[3], adică faptul că Botezul instituie relaţia filială cu Dumnezeu pe care îl numim Tată şi comuniunea cu Hristos iar eul personal se înţelege în ontologia sa existenţială şi spirituală în acest orizont de iubire şi viaţă, în perspectiva îndumnezeiri, unică şi mântuitoare.

1. Viaţa omului ca mod de a fi în creaţia lui Dumnezeu, în cosmosul înţeles ca ordine şi frumuseţe este redată de o manieră imnică şi doxologică în textul baptismal. Prin venirea în lume, noua fiinţă umană este primită grandios şi solemn în ordinea divină a creaţiei, confirmând la scară personală principiul antropic al universului, anume că tot ceea ce există creat de Dumnezeu este pentru inserţia umanului în acesată realitate structurată coerent şi funcţional pentru că este principial bună. Bunătatea ei revelează atotputernicia Creatorului care din iubire crează un partener de dialog, respectiv fiinţele raţionale pentru ca acestea să se bucure de darul existenţei de la El şi să-L preamărească în gest de perpetuă admiraţie şi mlţumire, nu pentru că lui Dumnezeu i-ar lipsi ceva în atotperfecţiunea Sa, ci pentru că El chiar cu riscul de a nu fi recunoscut şi de atâtea de ori refuzat în dăruirea de Sine şi autocomunicarea iubirii şi voinţei Sale vrea ca tot ceea ce există să se împărtăşească de lumina şi harul Său iubitor. Astfel, noii făpturi ieşite din apa Botezului i se înfăţişează măreţia şi strălucirea lumii nevăzute şi văzute. Cel botezat este invitat la a se alătura puterilor cereşti care neîncetat laudă pe Creatorul, prin acest fapt afirmându-se plenar uman în calitate de *homo adorans* sau *homo liturgicus*, demnitate regală umană eludată actualmente de *homo economicus* în piaţa

---

[2] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Morală Ortodoxă, vol.III, Spiritualitatea Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1981, p. 162.

[3] *Ibidem*, p.183.

globalizată. Dintotdeauna, omul ca ființă teologică, în sfera religioasă a avut conştiința că aparține esențial, chiar în condiția mundană, lui Dumnezeu şi astfel ritmul vieții sale este unul ce îl asociază corului angelic, muzicii cosmice ce glorifică divinul şi atrage în cuvântul de laudă şi în gestul de rugăciune lumina şi iubirea divină în universul sau şi în templul de taină al ființei sale oferit în dar Creatorului. Vocea sacerdotului îi aminteşte şi îl pregăteşte pentru inserția şi participarea la corul puterilor celeste ce este redat astfel de imnograful creştin:"Puterile îngereşti Ție slujesc şi cetele arhanghelilor Ție se închină; Heruvimii cei cu ochi mulți şi Serafimii cei cu câte şase aripi, împrejur stând şi zburând, de frica slavei Tale celei necuprinse se acoperă."[4] Invitația la inserția în hora universului şi în ipostaza doxologică a creaturii libere şi raționale ce o defineşte ontologic este de netăgăduit şi implică doar recuperarea marii Tradiții spirituale eclesiale.

Dacă pentru simțurile duhovniceşti cu intuiția ca simțire şi vedere, realitățile inteligibile se propun ca prezență imediată ființei, înțelegerea lor rațională conturându-se ulterior în viața creştină a celui botezat, sensurile lor oferindu-se conştiinței reflexive, raționalității discursive prin dezvoltarea pesroanei creştine, textul ce se referă la ordinea cosmică, o veritabilă cosmologie poetică şi o premisă pentru orice elaborare ştiințifică ce implică necesar în logica popperiană principiul falibilității este unul ce produce emoție estetică şi sensibilitate, amintind de celebrele stihuri ale psalmilor davidici, ale Predicii de pe Munte sau ale paginilor marii literaturi a lumii. Dansul cosmic cu suport ontologic şi dinamică funcțională prin acțiune divină, creație a lui Dumnezeu din nimic preexistent, act providențial treimic, triipostatic invită la contemplația rațiunilor creației, la conştientizarea relației dintre om şi cosmos şi la dimensiunea cosmică a soteriologiei; „Tu de bunăvoie, toate aducându-le dintru neființă întru ființă, cu puterea Ta ții făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea. Tu din patru stihii ai aşezat făptura, cu patru vremi ai încununat curgerea anului. De Tine se cutremură toate puterile îngereşti. Pe tine te laudă soarele.

[4] *Slujba Sfântului Botez*, în *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 37.

Pe tine te slăveşte luna. Ţie se pleacă stelele. Pe Tine te ascultă lumina. De tine se îngrozesc adâncurile. Ţie slujesc izvoarele. Tu ai întărit pământul peste ape. Tu ai îngrădit marea cu nisip. Tu spre răsuflare ai revărsat aerul."[5] Chiar dacă textul este elaborat în funcţie de viziunea ştiinţifică antică a Bisericii primului mileniu, valabilitatea descriptivă se justifică şi se impune conştiinţei religioase ce se raportează la textul scripturistic şi la Persoana divină, pe primul plan fiind viziunea religioasă, teologică. Aceasta este inspirată şi elaboată în funcţie de textul sacru scripturistic cu viziunea unei lumi ce apare şi se constituie la poruncă divină, fenomenalizarea datorându-se unui iniţial şi totodată perpetuu şi magnific „Să fie" divin, întemeietor şi activ în inima firii de la început şi pentru totdeauna, confirmând întru limbaj şi experienţă unitivă şi iluminatorie prezenţa tainică a lui Dumnezeu. O viziune ştiinţifică modernă, cu teoriile adiacente şi reformulabile, exprimate în limbajul abstract al matematicii trebuie atrasă în ordinea poetică a textului sacru spre o contemplaţie realistă şi integrală în sensul percepţiei sensibile, anume al simţirii a ceea ce obiectiv ne înconjoară ca un întreg. Soarele, luna, stelele, marea cu nisipul ei le numim şi le simţim ca atare dincolo de orice experiment ştiinţific ce poate însoţi relaţia dar pierde frumuseţea intuitivă, directă în actul analitic experimental şi în raţionalizare matematică. Apa, lumina, aerul ni se oferă ca elemente întregi, tabelul structurii lor în chimia interioară fiind, de fapt, o achiziţie ştiinţifică târzie, ele fiind active dinainte de această descoperire, de fapt dintru început, ca daruri ale Donatorului divin într-un act de superdonaţie cu virtualităţi multiple realizabile într-un parcurs nelimitat.

Taina Botezului reprezintă în înţelesul şi lucrarea ei o experienţă spirituală profundă şi unică pentru că e început al mântuirii personale, subiective cu fundament în Persoana şi lucrarea mântuitoare a lui Hristos Domnul. De aceea, e necesar a înţelege dimensiunea soteriologică a Botezului ca ruptură de lumea veche a păcatului şi început de viaţă nouă în comuniunea harică şi euharistică cu Mântuitorul nostru. În Botez începe taina credinţei

[5] Ibidem.

lucrătoare prin iubire (Galateni 5,6), Taina fiind direct asociată cu mărturisirea credinței[6] trinitare, chiar dacă în cazul Botezului copiilor acest act este îndeplinit de naşi. Naşii mărturisesc credința în numele copilului care nu poate fi lipsit de darul credinței pe care a însuşit-o şi o mărturiseşte familia creştină. După cum analizează Părintele D. Stăniloae acest aspect legat de Botezul copiilor, aceştia este clar că nu pot mărturisi raţional, în limbajul credinței primirea lui Hristos şi relaţia cu El, pentru ca Acesta să se sălăşluiască întru ei, dar „ei fac parte dintr-o familie creştină trăitoare în Biserică. Între viaţa lor sufletească şi cea a familiei şi a Bisericii încă nu s-a ridicat bariera unei conştiinţe individualiste. Viaţa aceasta spirituală pătrunde neîmpiedicată tot mai mult în fiinţa lor. Intră, de altfel, şi în copiii din denominaţiunile neoprotestante care nu primesc Botezul copiilor, prin preocuparea despre Hristos existent în ele. Dacă copiii acelor denominaţiuni se vor decide pentru credinţa proprie a acelora, o vor face tot pe baza credinței pătrunse în ei începând din vârsta cea mai fragedă".[7] Aşadar viaţa, experienţele membrilor familiei, inclusiv viaţa lor religioasă se imprimă şi în textura fiinţială a copiilor lor, iar o pretenţie, aşa cum se constată astăzi în cercuri mai extinse, inspirate de modelul occidental de a alege propria religie la 18 ani, vârsta majoratului, din perspectivă teologică ortodoxă, este o opţiune infantilă din moment ce persoana în cauză a fost integrată prin Botez Bisericii lui Hristos. Hristos este adevărul şi cel nou botezat, aşa cum afirmă textul baptismal, „ia chipul lui Hristos"[8] prin naşterea cea din nou, prin moartea pentru păcat şi învierea spirituală prin credinţa în Cel ce este Viaţa noastră în sens ontologic. Aşa cum în ordinea naturală părinţii sunt unici şi este un non-sens să alegi părinţii la vârsta matură, cu atât mai mult în ordinea harului şi a Împărăţiei nu putem avea alt Părinte decât pe Tatăl ceresc la a Cărui paternitate ne călăuzeşte Însuşi Fiul Său, Hristos care S-a făcut unul dintre noi, asemenea nouă oamenilor, însă fără

[6] *Invitation à croire. Des sacrements crédibles et désirables*, Cerf, Paris, 2009, p. 63.

[7] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă, vol. III*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p. 61.

[8] *Slujba Sfântului Botez*, p.36.

păcat, pentru ca noi să fim din nou în condiția umană integrală dorită de Dumnezeu, anume cea a îndumnezeirii după har. De aceea, copilul își „asumă conținutul spiritual al familiei"[9], anume credința membrilor ei, iar rugăciunea Bisericii prin preotul slujitor în Taina Botezului se constituie în invocația cea mai pură pentru ca persoana nou botezată să fie „zidită pe temelia Apostolilor și a proorocilor", spre a fi în lumea răscumpărată „sădire a adevărului",[10] loc teofanic, în sensul strălucirii luminii divine în viața celui născut din nou și unit haric cu Hrisos cel mort și înviat pentru noi. Sensul vieții omului este, așadar, în mod ontologic în relație cu Hristos Adevărul (Ioan 14,6), cu Duhul Adevărului (Ioan 15,26) în Biserica „stâlp și temelie adevărului" (I Timotei 3, 15) într-o unitate teandrică ce indică statutul uman în lumină teologică, sensul divin al omului ce este chemat să recepteze lumina divină ca experiență cognitivă spre a o extinde la scara întregii umanități.

Referitor la acel conținut spiritual, acesta este credința creștină în Hristos Dumnezeu, credință care trebuie înțeleasă și ca o relație de iubire, de fapt împlinirea poruncii lui Hristos, între Dumnezeu cel personal și omul chemat la comuniunea întru bucurie pură a inimii ce întâlnește cu adevărat pe Cel de iubit și sursă veșnică a iubirii, iubirea supraființială divină (I Ioan 4,8), dar și conținutul acestei credințe cuprins în Scriptură, Tradiția hermeneutică, spirituală, liturgică, canonică a Bisericii. De altfel, rânduiala Tainei Botezului confirmă acest adevăr pe care apologetul H. Waldenfels[11] ni-l oferă într-un cadru hermeneutic al credinței creștine cu fundament în Revelația lui Dumnezeu, eveniment redat de autorii scripturistici după scema următoare pe care o aflăm și la Fer. Augustin;

- *Credere Deum;* A crede pe Dumnezeu implică referința teologică radicală la Acesta, înseamnă a fi încredințat de făgăduința Persoanei divine iar acest fapt implică o relație, raportarea la o persoană așa cum atunci când omul spune mama, tatăl sau copilul meu se referă strict la o persoană concretă, reală într-un cadru de determinare umană precisă. Cei care te-au născut și crescut sunt

[9] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op.cit,* p.62.

[10] *Slujba Sfântului Botez,* p.36.

[11] Hans Waldenfels, *Manuel de théologie fondamentale,* Cerf, Paris, 1990, p. 472-477.

evident părinții față de care nu poți experia decât condiția umană de fiu, așa cum raportat la Dumnezeu omul este fiu şi Cel pe care de la sine, firesc îl numeşte Dumnezeu este Tatăl. Pentru creştin, raportarea la Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul Iisus Hristos cu care omul se uneşte în Botez însemană a fi în relație iubitoare cu Acesta. Dorința de Dumnezeu trece prin Uşa Hristos, Păstorul credincioşilor iar iubirea însemană a fi privit iubitor şi a privi întru speranță la cel de a cărui făgăduință te încredințezi în parcursul vieții întru fidelitate şi iubire. Iubirea se exprimă în limbajul credinței şi, de aceea, evenimentul Revelației, întâlnirea cu Dumnezeu în lumina Sa neapropiată şi veşnică implică şi cuvintele credinței prin care se descrie starea de har ce constituie temei al dreptei credințe dogmatice eclesiale mântuitoare.

- *Credere Deo;* A crede lui Dumnezeu presupune pe El ca Subiect în relație cu subiectul uman ce doreşte funciar a vedea pe Dumnezeu, în sesnul de a cunoaşte adevărul în sine, adevăr ce în perspectivă teologico-religioasă este unul al întâlnirii şi comuniunii, o relație în care taina persoanei se adânceşte dar se şi luminează prin cealaltă persoană. Dumnezeu se propune absolut omului pentru a-i descoperi propria taină în relație cu Sine şi, de aceea, înțelegerea de sine se plineşte în orizontul credinței ca dimensiune esențială omului. Ca să ştii cine eşti afli în dialogul cu celălalt iar statutul existențial uman este inteligibil deplin în perspectivă teologică, în ceea ce ne spune şi face Dumnezeu pentru noi, adevăr exprimat explicit în Scriptură şi Tradiția Bisericii. Acest lucru face ca adevărul ființei umane să se constituie şi să se afirme deplin în actul credinței care transcende limita inerentă umanului şi poartă pe om spre înălțimea divină pe aripile Duhului ce se poartă peste toată creația.

- *Credere in Deum.* A crede în Dumnezeu înseamnă a lăsa pe El să aibă ultimul cuvânt, lucrarea Lui să se plinească pentru ca Dumnezeu să fie totul în toate şi ordinea creației să aibă finalitate întru El, pentru că Lui aparține judecata în sens de valorizare a ceea face lumea spre viață sau moarte, cu Dumneze sau în afară de Dumnezeu. De aici vocația apostolică, misionară, mărturisitoare a

creştinului pe care o converteşte în misiunea[12] de a intra în Împărăția lui Dumnezeu, concept şi realitate hristică şi eclesială în inima Treimii iconomice. De fapt sensul profund al vieții creştinului este acela de a institui Împărăția în interioritatea umană că prezență harică spre a străluci din inima şi fața sfinților lumii şi a oamnelor spre transfigurarea proprie.

Credința aduce transfigurarea. Aceasta însemnă că fața celuilalt se imprimă feței proprii prin energia şi iubirea degajate. Acest fapt este cu atât mai relevant cu cât prin Botez nouă oamenilor ne străluceşte lumina feței dumnezeieşti a lui Hristos ce ne face din căzuți în păcat şi moarte fii ai lui Dumnezeu spre viața veşnică şi fericită a Împărăției pe cre El Însuşi o vesteşte şi cu care se identifică. Prin Botez ne îmbrăcăm cu Hristos în haina Sa de lumină spre a fi fii ai luminii aşa cum El Însuşi ne îndeamnă. Erosul uman îşi află în Hristos căutarea şi se împlineşte ca pace şi bucurie, seninătate şi înțelepciune, idealuri sublime în parcursul spre infinit ce nu mai este ceva difuz şi ireal ci tocmai realul personal absolut divin coborât chenotic la om spre a-l ridica la Dumnezeu prin privirea spre Hristos şi iconomia mântuirii, prin cuprinderea pe cât este cu putință omului a gândului lui Hristos, bogat, adânc, înțelept, atotcunoscător. De aceea, hora baptismală ca bucurie şi rugăciune ce sugerează ridicarea pe spirala reală a infinitului divin definit, spre Împărăția lui Dumnezeu echivalentul teologic, ființial, real, substanțial şi personal al abstractului infinit matematic[13] este totodată îmbrăcare întru Hristos; „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați îmbrăcat" (Galateni 3,27) În acest sens, ceea ce ființial este în Hristos devine o calitate participativă a credinciosului creştin, un dar de la Hristos în existența sa personală care primeşte pe Hristos, ca Adevăr, Viață, Cale, Lumină, Pâine, Păstorul cel Bun, Uşă, concepte şi simboluri ce se convertesc în mod de a fi pentru om în parcursul mundan ce se face Împărăție spre veşnicia eshatologică bună şi fericită. În acest sens, Părintele D. Stăniloae subliniază un adevăr creştin fundamental, anume că „chipul personal al omului e atât de dependent şi şi de

[12] *Ibidem*, p. 479.

[13] Alain Houziaux, *Dieu à la limite de l'infini. Une légitimation du discours théologique*, Cerf, Paris, 2002, p. 528.

imprimat de chipul lui Hristos, sau răspunsul la apelul lui Hristos creşte atât de mult din puterea apelului lui Hristos, încât cel botezat, dacă rămâne în această stare şi o dezvoltă poate spune cu Sfântul Pavel: *M-am răstignit împreună cu Hristos şi acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine (Galateni 3,20).* Omul a renunţat de a mai trăi pentru sine, cum şi Hristos a renunţat de a mai trăi o viaţă care să nu fie închinată lui Dumnezeu şi fiecărui om care crede în El".[14]

De fapt, această intenţie transpare din textul rânduielii liturgice baptismale şi acest parcurs este vizat de invocaţia preotului slujitor ce integrează pe cel nou botezat prin Mirungere şi Euharistie tainei Bisericii lui Hristos. Preotul se roagă pentru ca peste cel botezat, de fapt în inima acestuia, „să strălucească pururea lumina feţei"[15] lui Dumnezeu. Astfel, Dumnzeu Lumina vrea ca omul să fie iluminat de El, lumina fiind simbol al vederii, al cunoaşterii. În acest sens, chiar dacă se face referinţă la inimă, acest lucru trebuie înţeles în perspectiva antropologică ebraică, cu inima drept centru al omului. Inima este legată intrinsec de iubire şi, de aceea, simbolistica inimii are în vedere întregul uman, chipul ca dat ontologic, cu vocaţia asemănării cu Dumnezeu prin iubire cu vectori cognitivi conferiţi de perihoreza harică dintre Dumnezeu şi om. Aşa cum arată D. Faivre, inima este şi „sediul inteligenţei fără ca prin aceasta să i se poată fixa un loc mai precis în interiorul corpului"[16]. Vechiul Testament redă acest fapt al dimensiunii cognitive a credinţei, de reamintit modernităţii sau post modernităţii care a exclus cunoaşterea teologică din centrul ştiinţelor, cu consecinţa degradării umanului în ordinea spirituală, fapt evident în lumea de astăzi. Astfel, afirmaţia „nu v-a dat Domnul Dumnezeu inimă ca să pricepeţi (să vedeţi, să cunoaşteţi, in logica greaca *am văzut = ştiu, cunosc*, Septuaginta; să recunoasteţi TOB, n.p.) ochi ca să vedeţi, şi urechi ca să auziţi" (Deuteronom 29,3) indică, evident, dimensiunea cogniţiei teologice în perspectivă gnoseologică biblică, întărită absolut de Hristos ce ne oferă viaţa veşnică prin comuniunea cu Sine care este rezumată kerygmatic la

[14] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 53.

[15] *Slujba Sfântului Botez*, p. 45.

[16] Daniel Faivre, *Précis d'anthropologie biblique. Images de l'Homme*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 33.

cuvintele; „Aceasta este viața veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (Ioan 17,3). Predilecția greacă pentru minte - νους, ca centru al omului, nu intră în contradicție cu cea ebraică, aşa cum uneori s-ar sugera de către unii interpreți, pentru că mintea, intelectul ca partea cea mai înaltă şi nobilă a ființei umane este locul ce receptează ontologic divinul, ideea de divin, intuiția ca vedere şi deschidere a infinitului către om, în sens filosofic, şi lumina divină necreată în sens teologic, după modelul revelațional, sinaitic sau taboric. De aceea, cântarea „Dă-mi mie haină luminoasă"[17] de la Cel ce se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină anticipează prin darul lui Dumnezeu posibilitatea ascensiunii spirituale până la culmile cele mai înalte. De altfel, având în vedere mulțimea ştiințelor dintotdeauna din orizontul umanității consecință a inteligenței creatoare şi a tehnicii civilizaționale umane luminate de Dumnezeu, este necesar a avea discernământ în buna gestionare a relației dintre dimensiunea spirituală a vieții care este un dar de la Dumnezeu pentru a-L cunoaşte şi iubi spre desăvârşire şi o vocație mundană din multiplicitatea acestora în lumea de astăzi prin care ne asigurăm pâinea cea de toate zilele. Creştinul este chemat să articuleze vocația socio-profesioală la cea spiriuală, făcând din aceasta o Liturghie conectată la liturghia tainică a inimii ce preasăveşte neîncetat pe Dumnezeu şi Liturghia Cuvântului şi cea euharistică prin care vedem şi auzim pe Cuvântul ipostatic, Hristos Domnul, şi ne împărtăşim cu El. Mintea iluminată de cunoaştere şi inima încălzită de iubire divină dau putere voinței, oferă acea „fermitate subiectivă" spre a mărturisi cu curaj şi bucurie pe Hristos care ne imprimă fața Sa de lumină şi prin „densitatea învățăturii" evenghelice ce dă „intelecualitate credinței"[18] văzătoare şi simțitoare de Dumnezeu omul se transfigurează, pe el şi orizontul său de viață, făcând ca semnele şi darurile Împărăției lui Dumnezeu să strălucească pregnant în lume.

Botezul este „arvuna",[19] talantul dat omului spre a rodi spiritual, spre a fi strălucire luminoasă din lumina cea primordială

[17] *Slujba Sfântului Botez*, p. 42.

[18] Nicolas Dunas, *Connaissance de la foi*, Cerf, Paris, 1963, p. 41.

[19] *Slujba Sfântului Botez*, p. 45.

creată de Dumnezeu Lumina. În acest sens, Dumnezeu îi acordă încredere, îl creditează cu viața sacramentală spre a gândi şi acționa conform gândirii şi lucrării mântuitoare divine. Preluând din gândirea patristică, Părintele Stăniloae consideră că Botezul este o „învoire"[20] între Dumnezeu şi om. Acest termen cu o conotație foarte largă în sfera relațiilor şi acțiunilor umane ne duce cu gândul la ceea ce este de fapt înțelegerea dintre doi parteneri, anume de a lucra împreună la un proiect pentru a se bucura împreună de realizările scontate. În sens teologic, Dumnezeu se coboară la om, chenotic, acordându-i credibilitate, pentru a-l credita pe acesta spre un salt spre orizontul de lumină şi frumusețe divin care are implicit efecte benefice pentru omul din lume cu toata ambianța sa de viață şi lucrare.

În fine, în Botez omul primeşte identitatea sa profundă, numele său prin care el este numit, chemat, spre a răspunde ori de câte ori este interpelat în orizontul alterității umane şi comunitare. Dar mai presus de aceasta, aşa cum Dumnezeu ne oferă numele Său pentru invocație şi adorație ce de fapt pentru om înseamnă ascensiune spre cer, spre divin purtat de iubirea personală a Celui Preaînalt şi evitare a patimilor, tot aşa omul primeşte un nume în relație cu Treimea în numele căreia este botezat spre a I se oferi, a I se dărui Acesteia, spre a fi cu adevărat om. După cum afirmă Părintele Stăniloae, „Botezul pune pe primitorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui şi ne face şi pe noi, în Sine, fii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihiilor impersonale şi a patimilor, care caută satisfacere nu în comuniunea supremă a Treimii, ci în senzualitatea individualistă şi oarbă excitată de aceste stihii, care ne duc la moarte."[21]

Numele se dă odată cu naşterea din apă şi din Duh. În acest moment omul devine persoană pentru că are identitate, este chemat şi răspunde, devine ființa dialogică, chipul care priveşte spre alt chip şi, în mod suprem şi deplin, spre Dumnezeu Chipul infinit, temeiul chipului nostru uman spre asumarea şi împlinirea

[20] Pr.prof. dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.* p. 55.
[21] *Ibidem*, p. 59.

responsabilităților spirituale personale şi comunitare pentru mântuire. Numele este legat de instituirea prin Botez a relației cu Dumnezeu, una de concentricitate, în sensul că omul este chemat să locuiască în Dumnezeu, în Casa Tatălui, în iubirea Sa paternă şi Dumnezeu coboară la om pentru a-i lumina calea şi viața în parcursul său existențial. A avea nume însemană a fi în relație de o manieră naturală, ontologică cu Dumnezeu pe care omul trebuie să-L cunoască şi iubească pentru a fi el însuşi. De aceea, „pin Botez i se dă omului şi numele, care exprimă relația în care el este pus cu Dumnezeu şi pe care trebuie să şi-o cinstească şi să şi-o împlinească",[22] în perspectivă ontologiei relaționale, sacramentale şi a comuniunii. Prin viața în Hristos, care începe cu Botezul, se plineşte prin Mirungere şi se desăvârşeşte în Euharistie, ființa omului se maturizează în totalitatea ei spre a intra în complexitatea şi frumusețea relației umane prin excelență, cea a familiei, relația dintre bărbat şi femeie pe care Dumnezeu a instituit-o dintru început.

2. Familia orizontul de creştere şi desăvârşire în Hristos a celor botezaţi

Familia creştină se constituie din din cei botezați, ce prin darul Duhului se fac templu sfânt în constituția lor psiho-corporală şi sunt transfigurați de Hristos cel iubitor, devenind iubire din iubirea lui dumnezeiească prin unirea euharistică cu El. În acest sens, cei doi, tinerii, bărbat şi femeie în sens generic, vin unul spre celălalt cu această personală bogăție întru Hristos pe care o oferă unii altora, dând pe de altă parte substanță acelei afirmații teologice pauline că taina Nunții, a unirii ca iubire şi cunoaştere dintre cei nuntiți prin harul Duhului Sfânt, anume că „taina aceasta este mare... în Hristos şi în Biserică" (Efeseni 5, 32). Cel ce se nunteşte creşte în Hristos permanent, el devine ființa care caută să fie iubită de chipul hristificat al celuilalt pentru a oferi iubirea sa, prin aceasta cei doi asemănându-se realității supreme divine tripersonale care în esența ei este iubire. Omul iubeşte pentru că e după chipul lui Dumnezeu - Iubire, iar Dumnezeu în atotînțelepciunea

[22] *Ibidem*, p. 50.

Sa, după căderea în păcat a omului i-a tocmit „haina de piele"[23], o constituție anatomo-fiziologică specifică omului în istorie spre a experia la nivelul relației nupțilale plinirea întru iubire a persoanei comunionale ce rodeşte viața şi dă perenitate omenirii cât timp va fi această lume. Iubirea umană angajează şi include corporalitatea, relația dintre bărbat şi femeie fiind sacramentalizată prin harul Nunții. Această relație iese din zona senzualității şi se înscrie în ordinea iubirii, iubire care în forma cea mai înaltă este dumnezeiască, având o esență unică dar care este subiacentă formelor pe care le ia, inclusiv în iubirea familială,[24] ca jertfă şi dăruire unul pentru celălalt, ca responsabilitate pentru copiii ce apar în casa constituită din cei doi „stâlpi ai pământului", copii care vor fi substanța pentru instituțiile mundane, pentru etnie, pentru Trupul tainic al lui Hristos, Biserica, pentru familiile viitoare. În iubirea familială, intervine taina persoanei[25], a chipului care pe parcursul conviețuirii şi în urma naşterii copiilor spiritualizează relația corporală, cu trecerea anilor părinții ajungând la o atitudine contemplativă față de darurile primite dela Dumnezeu în viața lor familială, manifestând evident o stare de mulțumire, euharistică în sens larg, experiată cu bucurie sfântă. Dacă la tinerețe, cuplul experiează o fervoare a cărnii care aduce rodirea de prunci, în limbajul mai permisiv teologic al lui O. Clément, o „liturghie a trupurilor, un praznic al vieții,[26] în condiția de castitate familială", pentru că „cinstită este nunta şi patul neîntinat", maturitatea şi înțelepciunea, credința şi rugăciunea echilibrează şi depăşesc relația corporală pentru a instaura în familie mai mult o stare de spiritualitate, acea „mică Biserică", de fapt experierea mai intensă a lui Hristos care este prezent dintru început între cei doi care îşi făgăduiesc fidelitate şi iubire pentru toată viața. Părintele Stă-

[23] Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, studiu introductiv şi traducere Ioan I. Ică jr. Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 77.

[24] Georges Habras, *Iubire şi senzualitate*, traducere Dora Mezdrea, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 73.

[25] Olivier Clément, *Trupul morții şi al slavei. Scurtă introducere la o teopoetică a trupului*, traducere de sora Eugenia Vlad, Editura Christiana, Bucureşti, 1996, p. 63.

[26] *Ibidem*, p. 80.

niloae vede în experiența conjugală o creștere întru responsabilitate a unuia pentru celălalt, o personalizare crescândă într-o „unitate co-personală"[27]. Mai mult, în acest proces prezența protectoare, iubitoare și mântuitoare a lui Hristos devine tot mai intensă, este experiată tot mai profund, semn că în Taina Nunții în comuniunea dintre părinți și copii, darul iubirii lor, Dumnezeu este prezent real și converteşte umanul spre Împărăția cea veşnică, semnul acesteia fiind iubirea ca dăruire smerită și plină de recunoştință. Astfel, după cum redă aceste aspecte Părintele D. Stăniloae, responsabilitatea soților „face tot mai străvezie, pentru fiecare prin celălalt prezența lui Dumnezeu cel personal ca factor care dă valoare nemăsurată partenerului de căsătorie. Pe măsură ce celălalt îşi descopere adâncimea, devine mai transparent pentru Hristos care-i garantează valoarea lui eternă de om, prin faptul că el Însuşi S-a făcut om."[28]

Înțelegerea Nunții în taina lui Dumnezeu, comuniune de persoane, temei al comuniunii familiale atrasă în energia luminoasă şi veşnică a lui Dumnezeu-Iubire, asumarea în castitate a căsătoriei, plecând de la porunca expresă a Decalogului „Să nu fii desfrânat" (Ieşirea 20,14) cu înțelegerea fără experiența desfiguratoare a păcatului a sensului acestei porunci, din nefericire luată în derâdere de cei ce dau frâu liber patimilor decadente extinse ca o pecingine în corpul social amoral al modernității, sunt căile pentru promovarea familiei şi a vieții umane în normalitatea ei sublimă. Relația dintre bărbat şi femeie „nu este un simplu remediu tolerat pentru satisfacerea unei pofte ce rămâne mai departe păcătoasă, ci un mijloc care face ca legătura dintre bărbat şi femeie să fie cu adevărat o legătură completă, o legătură a unei comuniuni totale între persoane, în care se realizează fiecare complet ca persoană, sau ca om adevărat, ajutându-l şi pe celălalt în acest scop, aşa cum a voit-o Dumnezeu când a creat pe om ca bărbat şi femeie, spre o completare reciprocă".[29] De aceea, familia este mediul, orizontul de umanizare şi prin prezența copleşitoare a iubirii lui Hristos invocate în ritualul tainei Nunții şi experiate în viața spirituală

[27] Pr. prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 182.
[28] *Ibidem*, p. 187.
[29] *Ibidem*, p. 191.

creştină a familiei, rugăciunea, jertfa, munca, responsabilitatea şi iubirea, ea devine şi calea îndumnezeirii pentru bărbaţii şi femeile laicatului creştin. Acest fapt este întărit de darul binecuvântărilor auzite şi primite în Taina Nunţii, ce trebuie să răsune permanent în conştiinţa soţilor în viaţa lor, când numele celor doi ce se unesc pentru vieţuirea împreună sunt pomenite într-o ordine ce confirmă comuniunea sfinţilor şi dimensiunea regală a omului, chip al lui Hristos Dumnezeu: „Binecuvintează-i pe dânşii, Doamne Dumnezeul nostru precum ai binecuvântat pe Avraam şi pe Sarra..."[30]

[30] în *Molitfelnic*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 92.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Botez şi mărturisire

Prof. dr. pr. Vasile NECHITA
Facultatea de teologie Ortodoxă,
Universitatea Ovidius, Constanța

Rezumat

Botezul este semnul apartenenței la comunitatea celor care au primit Evanghelia Sfinților Apostoli, dar şi al mărturisirii lui Hristos. Atitudinea diferită a confesiunilor creştine, exprimată în Documentul BEM, Declarația de la Magdeburg, față de mărturisirea credinței la Botez şi după aceasta, nuanțată în Christian Witness in a Multi-Religious World din anul 2011 ridică multe semne de întrebare, determinate de tradițiile diferite ale creştinismului. Analiza misionar-ecumenistă, cu reflexe dogmatice şi cultice, ne arată parcursul anevoios de până acum şi orizontul spre care ne îndreptăm în numele Mântuitorului, care ne-a chemat la unitate.

Cuvinte cheie: botez, mărturisire, credință, fapte, moştenire

După cum citim în Sfânta Scriptură, toți cei care „au primit cuvântul lui – adică al Sfântului Apostol Petru despre Iisus Nazarineanul, pe Care „Dumnezeu L-a înviat" şi Căruia toți Apostolii Îi sunt „martori" (Fapte 2, 24 şi 32) – „s-au botezat" (Fapte 2, 41). De aici înțelegem că o condiție pentru a primi botezul este aceea de a primi credința în Hristos cel răstignit şi înviat pentru păcatele noastre, cum spune şi Sfântul Apostol Pavel în una dintre primele scrieri ale Noului Testament: „Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care ați şi primit-o, întru care stați, prin care şi sunteți mântuiți" este – „înainte de toate – ceea ce şi eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre, după Scripturi; şi că a fost îngropat şi că a înviat a treia zi, după Scripturi" (I Corinteni 15, 1,3-4).

Botezul fiind – în ceea ce ne priveşte – nu numai semnul apartenenței la comunitatea celor care au primit Evanghelia Sfinților Apostoli, ci şi al mărturisirii lui Hristos – cheia Scripturilor, adică a Aceluia prin Care întreaga revelație a lui Dumnezeu îşi vădeşte finalitatea. Ținând cont de acest fapt putem spune, în privința Botezului, că avem de a face cu triada: Credință – Botez – măr-

turisire, care - cum spune Jaroslav Pelikan - ne determină să deducem „că exista o legătură strânsă între crezurile primare şi predicarea acestui cuvânt", adică în „proclamarea creştină primară"[31]; în Fapte aceasta este numită „stăruirea în învăţătura Apostolilor" (2, 42).

După cum vedem primirea credinţei în Hristos era o condiţie prebaptismală - după cuvântul Mântuitorului redat de Sfântul Evanghelist Marcu: „Cel ce va crede şi se va boteza se va mântui" (16, 16) - iar mărturisirea acestei credinţe devine o condiţie a apartenenţei la comunitatea Bisericii şi a împărtăşirii nădejdii de mântuire; de aici putem spune că numai mărturisirea credinţei apostolice ne poate ajuta să înţelegem perspectiva eshatologică a Botezului. Întrucât primirea Botezului - însoţită de credinţa şi mărturisirea lui Hristos - vizează nădejdea de a moşteni Împărăţia lui Dumnezeu; cel ce s-a îmbrăcat în haina luminoasă a lui Hristos, prin Botez, a devenit fiu şi „moştenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos" (Galateni 4, 7), aşa cum mărturisim şi în *Crez*: „Mărturisesc un Botez - de fapt credinţa în care am primit Botezul, n. n. - spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci". De ce este important să subliniem acest lucru? - s-ar putea întreba unii. Răspunsul este simplu: Pentru ca să nu fim asemenea celor „care nu au nădejde", cum spune Sfântul Apostol Pavel (I Tesaloniceni 4, 13); desigur, este vorba de nădejdea vieţii celei veşnice şi moşteniri Împărăţiei lui Dumnezeu.

Din această mărturisire a lui Hristos reiese şi responsabilitatea creştinilor faţă de ţinuta lor morală, pe care Mântuitorul Iisus Hristos o consideră cea mai puternică mărturie în faţa oamenilor: „Ca văzând faptele voastre să slăvească pe Dumnezeu cel din ceruri". Mai mult, Domnul nostru Iisus Hristos adaugă: „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi şi Eu înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri" (Matei 10, 32). După cum vedem nu este vorba atât de modelul pe care-l poate oferi cel ce crede în Hristos celor din jur, cât de mărturisirea noutăţii - în ceea ce priveşte sfinţirea şi transfigurarea lumii - pe care Hristos a

[31] *Credo*. Ghid istoric şi teologic al crezurilor şi mărturisirilor de credinţă în tradiţia creştină, trad. Mihai-Silviu Chirilă, Editura Polirom, Iaşi, p. 325.

adus-o oamenilor şi lumii, schimbând şi înnoind fundamental modul de a fi şi de a se comporta al celor care au crezut în Evanghelia Sa, al cărei ax principal este porunca cea nouă a iubirii (Ioan 15, 12).

Aceste precizări consider că sunt necesar de făcut dacă vrem să nu diminuăm importanța eshatologică a celei dintâi taine, numită şi „poarta de intrare" în Biserica lui Hristos, dar şi în Împărăția cerurilor. De asemenea, nu putem să luăm în considerare că aceste câteva sublinieri în legătură cu Taina Sfântului Botez - prilejuite şi de faptul Sfântul Botez a fost ales şi ca temă de dezbatere, la propunerea de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, în anul care prefațează împlinirea a trei decenii de la elaborarea *Documentului BEM* (sau *Documentul de la Lima*, 1982) - se cuvin a fi făcute pentru promovarea unui autentic dialog intercreştin, care nu poate ocoli întrebarea: Când vorbim de acceptarea aceluiaşi Botez de către toate Bisericile înseamnă că ele mărturisesc automat şi aceeaşi credință în Hristos? Iată o întrebare la care îmi propun să răspund în prezentul demers despre Botez şi mărturisire; evident despre mărturisirea aceleiaşi credințe apostolice, cum întâlnim o la cei care au primit Evanghelia lui Hristos în primele veacuri creştin, începând cu prima comunitate din Ierusalim.

După cum ştim, Adunarea generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB) de la Vancouver (1983), a propus spre studiu şi receptare *Documentul BEM*, fapt care a dus la răspunsurile primite din partea bisericilor membre ale CEB; nu înseamnă că cele peste 340 de Biserici au răspuns, exprimându-şi poziția față de amintitul document. Desigur, răspunsurile Bisericilor ortodoxe ne interesează în mod deosebit, cu atât mai mult cu cât unul dintre cei care au contribuit la elaborarea *Documentului BEM* a fost profesorul grec Nikos Nissiotis, care considera că documentul va reprezenta „o cotitură hotărâtoare" pentru dialogul ecumenic; nici mai mult nici mai puțin „una dintre pietrele de încercare ale unificării Bisericii", întrucât „disensiunile de altădată sunt tratate într-o nouă lumină", ceea ce a făcut să fie identificate numeroase „coincidențe mult promițătoare în învățătura diferitelor Biserici. Bisericile trebuie să dezvolte aceste coincidențe, pas cu pas, în învățătura lor despre credință; ceea ce le va conduce la comunicare

reciprocă în succesiunea apostolică şi la comunitate cu învăţătura Bisericii ecumenice!"

Cele mai multe critici din partea ortodocşilor au venit cu privire la despărţirea - în *Documentul BEM* - a Tainei Sfântului Botez, atât cât mai este văzută ca taină de acele Biserici care, urmând doctrina protestantă, susţin că prin Botez nu se şterge păcatul strămoşesc de Taina Mirungerii; aceasta din urmă, conform aliniatului 14 din capitolul consacrat Botezului, este considerată un „ritual" pe care unele Biserici îl pot admite sau nu. Lucrurile n-ar fi luat o întorsătură gravă, pentru Bisericile Ortodoxe, dacă nu ar fi fost înserată în document o întrebare provocatoare şi o subliniere iritantă. Întrebarea este: „Ce sens ar avea un ritual aparte - e vorba totuşi de Taina Mirungerii!, n. n. - între Botez şi admiterea la Împărtăşanie", iar sublinierea de la aliniatul 19 se doreşte - de fapt se arată a fi o nefericită! - concluzie şi recomandare pentru Biserici: „Darul Sfântului Duh în Botez poate fi exprimat în mod suplimentar, de exemplu, prin punerea mâinilor pe cap şi ungere sau miruire".

Nu trebuie să detaliem răspunsurile Bisericilor ortodoxe privind Botezul - şi Mirungerea - în prezentarea amintitului document, pentru a înţelege revolta lor; e suficient să spunem că, după Vancouver, a urmat ceea ce poate fi denumită cea mai critică perioadă din istoria ecumenismului, în care au avut puternice tensiuni între ortodocşi şi reprezentanţii celorlalte Biserici, concretizate în retragerea unor Biserici ortodoxe din CEB - este vorba de Bisericile ortodoxe din Bulgaria, Serbia şi Georgia - critica dură la direcţia în care se îndreaptă mişcarea ecumenică, ceea ce a dus la constituirea unei Comisii mixte care să analizeze criticile ortodoxe, finalizate cu adoptarea votului consensual la Adunarea generală a CEB de la Porto Alegre (2006) şi cu adoptarea ca platformă de discuţii ecumenice a *Simbolului de credinţă niceo-constantinopolitan* sau a *Crezului* adoptat la primele Sinoade ecumenice.

Pe această linie de discuţii trebuie să includem şi sublinierile cuprinse în *Documentul final*, adoptat la cea de a treia Adunare Ecumenică Europeană care a avut loc la Sibiu (septembrie, 2007). Astfel, în *Recomandarea 2* se face o călduroasă chemare a Bisericilor din Europa - şi nu numai, dacă ţinem cont că au luat parte şi

reprezentanții altor organisme ecumenice, printre care şi ai CEB - să-şi înmulțească eforturile de a continua „discuțiile cu privire la recunoaşterea mutuală a Botezului"; cu atât mai mult cu cât de înțelegerea unanimă a Botezului depinde „înțelegerea Euharistiei, a slujirii (preoției) şi a eclesiologiei în general".

Care au fost totuşi ecourile acestor transformări în percepția ecumenică impuse de criza CEB în relație cu ortodocşii? Ce s-a întâmplat în privința receptării *Documentului BEM*? Desigur, nimic spectaculos; am putea spune că lucrurile au înghețat pur şi simplu, dacă nu ar fi avut loc adoptarea unui document semnat de 11 Biserici creştine din Germania privind recunoaşterea reciprocă a Botezului.

1. Documentul de la Magdeburg

Deşi nu face parte din CEB, Biserica Romei priveşte cu interes orice inițiativă ecumenică. Aşa se face că prin Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creştinilor ia parte la diferite întruniri ecumenice, la dezbateri şi dialoguri intercreştine, iar prin Consiliul Conferințelor Episcopale (Catolice) din Europa împreună cu Conferința Bisericilor Europene (CBE) a semnat - în 2001 - *Charta Oecumenica*, un document privind promovarea principiilor ecumenice într-o Europă unită; faptul esențial care se subliniază prin această *Chartă* este acela că unității europene pentru a fi una durabilă nu trebuie să i se ignore dimensiunea spirituală şi religioasă, adesea neglijată în favoarea celei economice, politice şi financiare.

Noua generație şi întâlnirea dintre diferitele culturi - cum au arătat revoltele tinerilor din țările occidentale şi scandalul caricaturilor lui Mohamed - impun o revizuire a direcțiilor privind promovarea dialogului intercultural şi interreligios, fapt care nu se va putea realiza ignorându-se adevăratele şi complexele implicații pe care le au în viața oamenilor - priviți ca persoane sau comunități şi nu ca indivizi sau grupuri - valorile morale şi religioase, despre care fostul Arhiepiscop al Parisului, Jean-Marie Lustiger spunea că nu pot fi privite ca nişte valori de tranziție, ca nişte valori a căror importanță s-a diminuat fără să aducă niciun prejudiciu vieții umane în general. Să nu uităm că aceste sublinieri erau făcute de unul care cunoscuse ororile nazismului, compa-

rabile cu cele ale comunismului, ale căror consecințe nu le putem remedia ignorându-le.

Dar să nu uităm că - din punct de vedere creştin - avem o anume considerație față de semn în măsura în care respectăm Taina Botezului; mai bine zis în măsura în care privim Botezul în dimensiunea sa eshatologică. În acest sen nu putem decât să salutăm, ca fiind o unică realizare ecumenică în acest sens, *Declarația comună privind recunoaşterea reciprocă a Botezului în Germania.* Rod al muncii depuse de o Comisie mixtă timp de trei ani, adică în perioada 2003-2007, la inițiativa cardinalului Walter Casper, preşedintele Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creştine, documentul reprezintă o concretizare sui generis că - şi poporul cel mai încercat de urmările celor două războaie mondiale ne-o spune cu toată fermitatea! - avem nevoie de paşi hotărâți în realizarea acelei viziuni unitare despre credința în Hristos şi rolul ei în a rezolva multe dintre dificultățile cu care Europa şi întreaga lume se confruntă astăzi. Bisericile nu pot - şi nici nu este de dorit - să se eschiveze de a se face părtaşe căutărilor comune de a găsi soluții problemelor de astăzi, între care un loc cu totul aparte îl ocupă apărarea demnității umane, aşa cum s-a subliniat cu ocazia aniversării - în 2010 - centenarului Conferinței de la Edinburgh (1910), socotită a fi punctul de plecare al Mişcării ecumenice.

În amintitul document se arată că Iisus Hristos este „mântuirea noastră. Prin El a învins Dumnezeu păcatul (Romani 5, 10) pentru a ne face pe noi fii şi fiice ai lui Dumnezeu. Pentru noi, ca participanți la taina morții şi învierii lui Hristos, Botezul înseamnă naşterea din nou în Iisus Hristos. Cine primeşte această taină (Botezul) şi afirmă dragostea în credința lui Dumnezeu se va uni cu Hristos şi, în acelaşi timp, cu poporul Său din toate timpurile şi locurile. Ca semn al unității tuturor creştinilor, Botezul uneşte cu Iisus Hristos - fundamentul acestei unități. În ciuda diferențelor existente în modul de înțelegere al Bisericii, între noi există un acord de bază în privința Botezului.

De aceea, noi recunoaştem price botez săvârşit după porunca lui Iisus - în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh - prin actul scufundării în apă sau al turnării apei şi ne bucurăm de orice persoană care se botează. Această recunoaştere reciprocă a Bote-

zului este expresia legământului întemeiat în Iisus Hristos (Efeseni 4, 4-6). Botezul astfel săvârşit unic şi nerepetabil.

Mărturisim cu *Documentul de la Lima*: Un Botez al nostru în Hristo este „o chemare pentru Biserici să depăşească dezbinările şi să-şi manifeste vizibil comuniunea" (*Declaraţia de convergenţă a Comisiei pentru Credinţă şi Constituţie a CEB, Botez, #6).*

Acest document a fost semnat, în cadrul unei slujbe ecumenice, la Magdeburg (Germania), în data de 27 aprilie 2007, de următoarele Biserici creştine: Biserica Ortodoxă, Biserica Romano-Catolică, Biserica Creştină Catolică, Biserica Armeană Ortodoxă, Biserica Ortodoxă Armeană Apostolică, Comunitatea Parohiilor Anglicane Episcopale, Biserica Luterană Independentă, Biserica Evanghelică Vechi-Reformată din Saxonia Inferioară, Biserica Evanghelică, Unitatea Fraţilor Evanghelici de Confesiune Augustana şi Biserica Metodistă.[32]

Negreşit, importanţa acestui act ecumenic nu poate fi pusă în discuţie. Însă acest fapt nu poate determina trecerea cu vederea reacţia pe care o declanşează în afara Germaniei, pentru mai multe motive dintre care nu amintesc decât două: Despre care Biserică ortodoxă este vorba în text, ca semnatară a declaraţiei raportate nemijlocit la recomandările *Documentului BEM,* ştiut fiind că Bisericile ortodoxe sunt organizate pe criterii naţionale? Apoi, nu se precizează nimic despre legătura dintre Botezul comun recunoscut şi diferenţele confesionale, dacă luăm în considerare raportul dintre Botez şi mărturisirea credinţei!? Tocmai aceste aspecte voi căuta să le dezbat.

2. Consecinţele dogmatice şi misionare ale *Declaraţiei de la Magdeburg*

Nimeni nu contestă importanţa *Declaraţiei de la Magdeburg.* Dar acest fapt nu ne împiedică să ne întrebăm dacă la alcătuirea acesteia s-a ţinut cont de răspunsurile din partea Bisericilor ortodoxe cu privire la *Documentul BEM,* cât şi de criticile lor care nu au fost puţine; ca să nu mai vorbim de reţinerea lor privind

[32] Informaţi despre acest document şi Bisericile semnatare pot fi accesate de pe site-ul http://www.ecum.ro/infoecum/Ro/oekumenische-nachrichten/declaraţie-comună-privind-recunoaşterea-reciprocă-a-botezului-în-germania

despărțirea Tainei Botezului de Taina Mirungerii, în timp ce un teolog ca Pannenberg - reprezentant al Bisericilor ieşite din Reformă - se pronunță pentru reconsiderarea locului pe care în Taina Botezului îl ocupă Mirungerea. În timp ce Max Thurian, cel care s-a ocupat de publicarea răspunsurilor venite din partea Bisericilor, s-a convertit la romano-catolicism, mărturisind prin aceasta nemulțumirea față de viziunea desacralizată din mediul protestant, iar Karl Christian Felmy s-a convertit la Ortodoxie, care în cartea sa - publicată şi în românește - *Experiența dogmatică eclesială* aduce suficiente argumente în favoarea celor două *lex: credeni* şi *orandi,* de care trebuie să se țină cont în abordarea ecumenică a legăturii dintre Botez şi mărturisirea credinței în Hristos.

Cum spuneam în amintita declarație se vorbeşte în general de Biserica ortodoxă, ceea ce creează o nedorită confuzie. Nu se ştie dacă reprezentanții celor trei mari Biserici ortodoxe din Germania - este vorba de mitropoliții celor trei Biserici (Rusă, Greacă şi Română), ca să nu mai vorbim de reprezentanții altor Biserici ortodoxe - toți împreună sau o parte dintre ei au semnat declarația; şi dacă au făcut-o ca delegați ai Bisericilor lor sau în numele eparhiilor din diaspora germană. De aceea, dacă în privința Bisericii Romano-Catolice se poate vorbi de o reprezentare prin cardinalul Walter Caspar, nu acelaşi lucru se întâmplă în cazul Bisericilor ortodoxe.

Îmi amintesc în acest caz de faptul că Patriarhul ecumenic Athenagoras voia să semneze un act de pre-unire cu Biserica Romei, după ridicarea reciprocă a anatemelor dintre cele două Biserici: Însă celelalte Biserici ortodoxe n-au fost de acord; Patriarhul Athenagoras, cu tot entuziasmul manifestat față de deschiderea Romei, a trebuit să facă un pas înapoi. Urmarea? Nu s-a semnat nici până astăzi un act de pre-unire între Bisericile ortodoxe şi Biserica Romei; mai mult este cunoscut faptul că reînființarea noilor Biserici unite cu Roma a dus la blocarea - timp de un deceniu jumătate, adică între anii 1992 - 2007 - a dialogului teologic dintre cele două Biserici. Chiar şi termenul de Biserici surori fiind contestat de actualul papă, prin documentul *Jesus Dominus,* din 2000. Or, trebuie să spunem că - deşi nu s-a forțat nota unei „uniri formale" - tensiunile dintre Biserici nu pot fi şterse chiar aşa de

uşor precum se crede sau cum ar da impresia *Declaraţia de la Magdeburg*.

Al doilea aspect legat de despărţirea Tainei Botezului de cea a Mirungerii, într-un mod care contrazice - dacă nu neagă tradiţia de un mileniu şi jumătate a Bisericii lui Hristos - vine să încurce şi mai mult lucrurile. De ce? Pentru că nu se invocă niciun document bisericesc comun celor trei mari confesiuni - ortodoxă, romano-catolică şi protestantă - ci se face referire la *Documentul BEM*, atât de contestat de Bisericile ortodoxe. Or, acest fapt nu vine să ne întărească nădejdea că *Declaraţia de la Magdeburg* va avea efectul sconta; va fi o declaraţie în plus care se va adăuga celorlalte documente ecumenice. Nu contestăm eforturile ecumenice făcute, ci subliniem faptul că nu s-a ajuns - din păcate - la rezultatul aşteptat.

Peste toate deosebirile care pot fi invocate rămâne una de netrecut: Cei care au primit Botezul în numele Sfintei Treimi nu mărturisesc aceeaşi credinţă. De aici chiar dacă au în comun un Botez primit în numele celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, nu se regăsesc în trăirea comuniunii de credinţă, pentru că fiecare creştin urmează tradiţia Bisericii de care aparţine; într-un cuvânt diferenţele confesionale nu pot fi trecute, chiar dacă zidurile despărţitoare nu urcă până la cer, aşa cum adeseori se declară în cadrul întrunirilor ecumenice. Cred că în această privinţă un singur exemplu poate fi edificator: Patriarhul Chiril al Moscovei se declara la Sibiu împotriva influenţelor agreate de acele comunităţi creştine care se declară pentru atitudini morale mai puţin rigide faţă de unele decăderi morale de astăzi. Aceasta este poziţia Ortodoxiei. Însă acest fapt nu-i va împiedeca pe cei care acceptă asemenea atitudini să-şi vadă mai departe de drumul lor. Or, acest fapt ne readuce în scena preocupărilor ecumenice de astăzi disputele din vremea lui Hipolit, Cipiran şi Calist.

Că nu este vorba doar de o pronunţată iconomie, ci de atitudini cu totul diferite faţă de comportamentul moral al creştinilor de astăzi este mai mult decât limpede. Tradiţia Bisericii ne oglindeşte cum morala lumii vechi a fost influenţată de valorile Evangheliei lui Hristos. Iar astăzi la ce asistăm? La o puternică influenţă a moralei seculare asupra celei creştine, care a dus la aşa-

numitele atitudini morale alternative. Şi în acest caz nu se mai poate vorbi de o mărturisire unitară a credinţei în Hristos, de o unitară trăire a principiilor morale; de unde şi diversitatea care derutează pe cei care ar dori să primească Evanghelia lui Hristos.

Iată ce spune Jaroslav Pelikan despre disputa din vremea lui Hipolit: „Hipolit avertiza că dacă cineva voia să devină cetăţean al Bisericii, dar nu era cu frica lui Dumnezeu, nu i-ar fi de niciun folos să fie alături de sfinţi. Biserica era sfântă pentru că Hristos era prezent în ea; de aceea era numită «mireasa lui Hristos» sau «trupul lui Hristos» sau chiar «trupul Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh». Însă sfinţenia, care era darul prezenţei lui Hristos, trebuia să fie şi un atribut al membrilor Bisericii".[33] Dacă această sfinţenie nu transpare din comportamentul creştinilor în acelaşi mod şi cu aceeaşi putere, cum vor putea să aibă siguranţa că - văzând oamenii faptele lor - vor slăvi pe Dumnezeu, Cel din ceruri? Mai precis: Ce le poate oferi garanţia că mărturisirea lor despre Hristos va fi credibilă, fără a nu cădea sub acuza pronunţată de Sfântul Apostol Iacob: „Vrei însă să înţelegi, omule nesocotit, că credinţa fără fapte moartă este? Avraam, părintele nostru, au nu din fapte s-a îndreptat când a pus pe Isaac, fiul său, pe jertfelnic? Vezi că credinţa lucra împreună cu faptele lui şi din fapte credinţa s-a desăvârşit?... Căci precum trupul fără de suflet mort este, astfel şi credinţa fără de fapte moartă este" (Iacob 2, 20-22 şi 26).

Oare nu Însuşi Mântuitorul ne-a îndemnat să mărturisim credinţa în Evanghelia Sa prin faptele noastre? Compendiul de morală creştină care se cuprinde în Predica de pe Munte - „regulamentul constitutiv al moralei creştine", cum spune George Mantsaridis[34]- nu are în miezul său tocmai îndemnul Fiului lui Dumnezeu întrupat? Iată ce citim în Evanghelia după Matei: „Voi sunteţi lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie şi o pun sub obroc - ci în sfeşnic -

---

[33] *Tradiţia creştină.* O istorie a dezvoltării doctrinei, volumul I: *Naşterea tradiţiei universale (100-600)*, trad. de Silvia Palade, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 175.

[34] *Morala creştină*, Volumul II: Omul şi Dumnezeu, omul şi semenul, poziţionări şi perspective existenţiale şi bioetice, trad. de Diacon drd. Cornel-Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 2006. p 67.

şi luminează tuturor celor din casă. Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, aş încât să vadă faptele voastre cele bune şi să slăvească pe Tatăl vostru, Cel din ceruri" (5, 14-16).

Cea mai gravă consecinţă dogmatică - al cărei impact misionar este de netăgăduit - este despărţirea credinţei de fapte; romano-catolicii accentuând meritul faptelor bune, iar protestanţii contestând rolul faptelor bune în dobândirea mântuirii. Or, acest aspect creează nenumărate derute, dispute şi nedumeririi în rândul celor care Îl mărturisesc pe Hristos, dar şi în rândul celor ce ar dori să primească Vestea cea Bună. De fapt, asta şi se explică - aşa cum spunea Părintele Dumitru Popescu - de ce în tradiţia apuseană a fost despărţită lucrarea lui Hristos din Botez de cea a Duhului Sfânt din Mirungere. Paradoxul constă în aceea că protestanţii, care s-au declarat adepţii Bisericii nevăzute - constituită prin lucrarea Duhului Sfânt şi nu prin autoritatea văzută şi exterioară a papei - au renunţat la Taina Mirungerii. În ultimii ani se constată o reconsiderare a acesteia, însă foarte firavă din moment ce Botezul nu aduce ştergerea păcatului strămoşesc şi nu înseamnă începutul unei vieţi cu adevărat sfinte.

3. Ce este de făcut în privinţa mărturisirii unitare a lui Hristos?

Este întrebarea pe care nu putem să nu ne-o punem dacă încercăm să discernem posibilităţile de apropiere şi de realizare a unei unităţi văzute între toţi creştinii, chemaţi să propovăduiască lumii pe Unul şi Acelaşi Hristos - pentru ca toţi să devină „poporul Lui" şi Însuşi El să fie cu ei (Apocalipsa 21, 3). În niciun caz nu putem adopta atitudinea celor care declară: Dacă astăzi nu sunt dispus să aduc laudă lui Dumnezeu mai bine mănânc o pizza!? Priorităţile misionare nu pot fi înţelese plecând numai de la buna sau reaua dispoziţie personală. Ea trebuie să vizeze în primul rând chemarea lui Hristos, Care ne atrage atenţia că oaia rătăcită nu se întoarce în staul. Or, în cazul în care înşişi cei chemaţi să o readucă se arată s fi rătăciţi în hăţişurile şi capcanele lumii, de unde ar trebui să aşteptăm vreo iniţiativă dătătoare de speranţă?

Negreşit, se cere o sinceră convertire a celor care se proclamă chemaţi să împlinească misiunea de propovăduitori ai lui Hristos

lumii de astăzi. Simpla constatare că prin actul de la Geneva *Christian Witness in a Multi-Religious World. Recomandations for Conduct* – încheiat între Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Consiliul Pontifical pentru Dialog Interreligios şi Bisericile aparţinând Alianţei Evanghelice Internaţionale, după cinci ani de strădanii ecumenice, la 28 iunie 2011 – cei trei parteneri, care şi-au exprimat adeziunea de a aduce mărturie comună despre Hristos şi Evanghelia Sa, reprezintă aproximativ „90% dintre creştinii din întreaga lume"[35], adică dintre cei care au primit Botezul, nu este convingătoare. Pur şi simplu, seamănă cu o declaraţie triumfalistă, care nu face bine nici ecumenismului, nici mărturisirii lui Hristos în lumea de astăzi, confruntată cu o criză spirituală de proporţii.

Chiar din partea romano-catolicilor s-a exprimat – în ciuda stipulării în documentul amintit a datoriei comune „de a prezenta Vestea Bună a Împărăţiei lui Dumnezeu" – nevoia ca „teologia catolică să elaboreze o viziune mai concretă, un model a ceea ce se aşteaptă în momentul realizării comuniunii vizibile depline. În acest mod fraţii ortodocşi vor putea avea încredere, depăşind fricile atavice ale prezumţiei de superioritate tipică a Occidentului. Va trebui să reafirmăm ceea ce a spus Conciliul – este vorba de Vatican II, n. n. – despre demnitatea egală a tuturor riturilor, despre respectul datorat instituţiilor, tradiţiilor şi disciplinelor practicate de Bisericile din Orient şi atâtea alte lucruri" – declara Episcopul Brian Farell, secretarul Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unităţii Creştine la începutul acestui an.[36]

În ciuda faptului că se invocă „frica atavică" a creştinilor din Răsăritul faţă de prezumtiva superioritate a Occidentului, declaraţia episcopului Farell nu poate ascunde faptul că Roma consideră celelalte Biserici a fi simple „rituri"; bineînţeles în perspectiva unirii tuturor creştinilor cu Roma. Astfel, vechea poveste cu

[35] Mai multe amănunte în legătură cu această realizare ecumenică pe site-ul http://semnele timpului.ro/ştiri/Moment-istoric-pentru-90–dintre-creştinii-lumii-3689.html

[36] Interviul – realizat de Cosmin Cipcă – este publicat în *Ecumenismo*, 19 ianuarie 2011, cu ocazia începerii Săptămânii de rugăciune pentru unitate creştină. Poate fi găsit – în traducerea pr. dr. Mihai Pătraşcu – pe site-ul http://www.infosapienta.ro/News/tabid/70

revenirea la staulul roman este reiterată. De aici putem surprinde şi gândirea care i-a călăuzit şi îi călăuzeşte pe romano-catolici în acest demers ecumenic, care îi determină să nu ascundă faptul că „principala dificultate se află în (felul în care este privit de creştinii celorlalte Biserici, comunităţi şi grupări creştine, n. n.) ceea este Biserica însăşi voită de Hristos. Întrebarea nu este numai în abstract: Ce este Biserica? Ci şi în concret: Unde este Biserica şi unde este realizată deplinătatea ei? Cu privire la asta mai este încă mult de făcut", declară acelaşi înalt prelat catolic.

Fără dificultate vedem afirmată viziunea orizontală a Romei faţă de ecumenicitatea Bisericii, privită ca o universalitate geografică, fapt care şi impune ca întrebării *ce este Biserica* să i se poată substitui cea legată de „concret", adică de realizarea deplinei comuniuni cu Scaunul papal; şi anume: *Unde este Biserica şi unde este realizată deplinătatea ei?* Or, acest lucru arată pe deplin convingător că lucrurile nu s-au schimbat cu nimic; în viziunea romană nici nu poate fi vorba de unitatea în credinţa cea adevărată, ci se urmăreşte întărirea poziţiei Romei faţă de Bisericile ieşite din Reformă. Şi în această privinţă se recunoaşte că „mai este mult de făcut".

Ce ne descoperă această viziune? Mai întâi că Botezul – mergându-se pe linia de gândire augustiniană[37] – nu este privit în dimensiunea sa eshatologică, aţa cum mărturisim în *Crez*: „Mărturisesc un Botez spre iertarea păcatelor, aştept învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie. Amin"; cel mult este privit ca un semn văzut de unitate cu Biserica Romei. De aici şi explicaţia că toţi creştinii ale căror Biserici au încheiat convenţii cu Roma se pot împărtăşi din sacramentele romano-catolice. Apoi, Botezul nu este legat de mărturisirea dreptei credinţe, aşa cum a fost mărturisită de Biserică încă din vremea apostolilor. Ceea ce explică de ce nu pot fi găsite prea multe puncte comune cu Bisericile ortodoxe şi cele vechi-orientale, care – în privinţa Botezului - au o viziune sacramentală, eclesiologică şi eshatologică. Teologii romano-catolici sunt conştienţi de acest lucru. Însă preocupaţi de reîn-

---

[37] Vezi în acest sens Victor N. Mbanisi, *Baptism and the Ideal of Unity and universality of Church in St. Augustin's Ecclesiology. An Exposition of his Theology of Baptism in light of Donatist controversy*, în *DigitalResearch@Fortham*,Univesity Fordham; vezi şi site-ul ttp://fordham.bepress.com/disertations/AA13310420/

toarcerea celorlalți creștini în ascultarea Romei sau în comuniune văzută cu Scaunul papal ignoră acest fapt, chiar dacă declară – ca și episcopul Farell – că „această căutare a unității nu poate fi amânată (până) la momentul în care toate celelalte probleme religioase și pastorale vor fi rezolvate; ea este condiția esențială pentru depășirea celorlalte probleme. Domnu a spus un lucru minunat și cutremurător în același timp: Ca (toți) să fie una „pentru ca lumea să creadă". Biserica există pentru a evanghelizа, dar nu va putea oferi Evanghelia în mod convingător în timp ce creștinii rămân în dezmembrările lor! Căutarea unității nu este un lux; este o datorie peremptorie a credinței". Se poate vedea că despre credință se vorbește după realizarea unității văzute, în timp ce lucrurile stau tocmai invers: Se poate vorbi de unitatea deplină a Bisericii – văzută și nevăzută – după realizarea unității de credință; iar mărturisirea credinței este legată de Botez.

Concluzii

După cum am putut vedea în cadrul discuțiilor ecumenice persistă o gravă lacună legată de eclesiologie; până acum, cu toate discuțiile și dezbaterile avute, nu s-a ajuns la un consens în ceea ce privește conceptul de Biserică, comuniune sau comunitate creștină, denominațiune și grupare creștină. Or, aprofundarea Botezului ar fi adus în discuție aspecte evitate cu grijă până acum.

Nu putem fi de acord cu viziunea romano-catolică, specifică de altfel tradiției apusene, prin care se accentuează endemic unitatea orizontală și văzută a Bisericii, pentru realizarea căreia se sacrifică aprofundarea teologică necesară realizării unității de credință. Nu putem fi de acord nici cu protestanții, care – în numele unei eshatologii asumate personal sacrifică unitatea văzută a Bisericii, ducând la paradoxul Mișcării ecumenice: Cu cât se vorbește mai mult de unitate în Hristos grupările și comunitățile se divid în noi și neașteptate denominațiuni; unele mergând până la afirmarea așa-numitelor tendințe de impunere a unui spiritualism *self-religious*. Astfel, despărțirea dintre Hristos și Duhul Sfânt mergând până la trecerea lui Hristos în plan secund, chiar dacă se vorbește de aceea că pe cruce El a asumat păcatele noastre.

Negreşit, ortodocşi aşteaptă ca asemenea derapaje să fie evitate. Un motiv de nădejde îl reprezintă şi noile abordări ale Botezului, legate de împlinirea a trei decenii de la elaborarea *Documentului BEM. Documentul de la Magdeburg* şi *Recomandation for Conduct* fiind o încredinţare că multe din abordările unilaterale exprimate până acum vor fi completate cu a reală viziune eshatologică; numai o asemenea viziune va putea redinamiza Mişcarea ecumenică intrată în criză de mai bine de două decenii. Evident că suntem de acord că nu este un lux căutarea unităţii; dar fără conotaţiile confesionale pe care le-a îmbrăcat până acum.

Ortodocşii sunt convinşi - aşa cum au subliniat acest fapt de atâtea ori - că fără regăsirea unităţii de credinţă refacerea unităţii văzute între creştin şi Biserici nu poate fi decât o utopie, care în cele din urmă va risipi toate nădejdile de refacere a unităţii creştine. Chiar şi atunci când va fi refăcută unitatea de credinţă vor mai rămâne încă multe bariere sau praguri emoţionale - ca să folosim cuvintele papei Ioan Paul al II-lea - de trecut. Cel mai ilustrativ exemplu este dialogul dintre ortodocşi şi vechii orientali; deşi şi-au declarat ortodoxia credinţei, vechii orientali întârzie să dea răspunsul aşteptat de ortodocşi.

Cazul greco-catolicilor, atât de drag romano-catolicilor, nu poate fi invocat, datorită derapajului spre romano-catolicism a ortodocşilor uniţi cu Roma. Încât este desuet ca - în cazul în care au fost realizate nişte înţelegeri ecumenice destul de importante - să se spere din partea Romei, că - deşi „mai este mult de făcut" - nu se poate spera în niciun caz realizarea unei unităţi văzute în jurul Scaunului roman. Modelul pentarhiei - refuzat de papa Benedict al XVI-lea prin renunţarea la cel de-al cincilea dintre titlurile purtate de papă: 1. episcop al Romei; 2. vicar al lui Iisus Hristos; 3. succesor al prinţului Apostolilor; 4. pontif suprem al Bisericii universale; 5. patriarh al Occidentului; 6. primat la Italiei; 7. arhiepiscop şi mitropolit al provinciei Romei; 8. suveran al statului Vatican şi 9. slujitor al slujitorilor lui Dumnezeu - este cel care ar garanta deopotrivă primatul onorific al Romei, practica sinodală sau conciliară şi păstrarea comuniunii bazate pe mărturisirea aceleiaşi credinţe apostolice.

Dar când vorbeşti - aşa cum o făcea cardinalul Achile Silvestrini - că papa dintr-un „gest ecumenic" a renunţat la titlul de patriarh

al Occidentului, motivat de faptul că a dorit să elimine orice „confuzie sau comparație între jurisdicția sa universală şi cea particulară a patriarhilor răsăriteni şi că primatul universal al papei este unul „petrin" şi nu trebuie confundat cu prerogativele unui patriarh, fie el şi al Occidentului", orice comentariu este de prisos. Papa - renunțând la un titlu vechi de 1500 de ani - nu doreşte refacerea unității creştine prin mărturisirea aceleaşi credințe apostolice; aşteptarea sa este ca toți creştinii să revină la afirmarea comuniunii cu episcopul care nu are prerogativele unui patriarh ci se bucură de autoritatea celui care are „primatul universal" asupra întregii Biserici a lui Hristos.

În final trebuie să spunem că Botezul privit în perspectiva mărturisirii lui Hristos va aduce limpezirile necesare în a înțelege că fiecare creştin este chemat să se facă fiu şi moştenitor al Împărăției lui Dumnezeu, fapt care trebuie să treacă dincolo de diferențele confesionale. Din păcate în prezent lucrurile nu stau aşa din moment ce Bisericile creştine se simt nevoite să facă înțelegeri şi să încheie convenții, fiecare urmărind regulile unei diplomații ecumenice în timp ce lucrarea lui Hristos şi a Duhului Sfânt – atât de clamate – sunt pe de o parte despărțite şi, prin aceasta, trecute pe planul secund din moment ce preocupările principale ale fiecărei Biserici sau grupări creştine este aceea de a-şi consolida propria jurisdicție, ajungându-se la ceea ce se arată în *Declarația* Patriarhie ecumenice din 8 iunie 2006: Îndepărtarea titlului de „patriarh al Occidentului" duce la absorbția „jurisdicțiilor" bisericeşti – distincte din punct de vedere geografic – care ne fac, deocamdată, să privim Bisericile ca fiind distincte şi din punct de vedere cultural şi confesional sau cu privire la rit.

Dacă dorim să dispară aceste deosebiri soluția Romei nu este de preferat; pentru că accentuează unitatea privită doar jurisdicțional. Cea mai potrivită este aceea a regăsirii a adevăratei ecumenicități. Aceasta – cum spune şi Vicențiu de Lerini – este cea a dreptei credințe. Despre aceasta ne vorbeşte Sfântul Apostol Pavel când spune: „Este un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu şi tatăl tuturor, Care este peste toate şi prin toate şi întru toți. Iar fiecăruia dintre noi i s-a dat harul după măsura darului lui Hristos" (Efeseni 4, 5-6).

Taina Sfântului Botez – taina lăuntricităţii

Pr. Prof. Dr. Constantin PĂTULEANU
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Craiova

Acceptând să particip la Simpozionul internaţional cu tema: „Tainele Bisericii - Pelerinaj spre sfinţenie", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iaşi, nu mi-am propus să vin cu un studiu istoric, teologic ori liturgic despre Sfânta Taină a Botezului, ci mai degrabă aş dori să fac o incursiune în istoria Bisericii din primele veacuri pentru o interogare a izvoarelor creştine, ca un exerciţiu de anamneză pentru omul modern, întru redescoperirea sensurilor mai profunde ale Sfintei Taine a Botezului: eclesiologic, hristologic, pnevmatologic (haritologic), soteriologic, misionar, eshatologic. În diferitele etape ale existenţei noastre suntem nevoiţi să facem recurs la istorie, la tradiţie. Evocăm aici, pentru exemplificare, evul mediu cu a sa dorinţă de "reformatio in capite et membris" sau strigătul unor învăţaţi precum Lorenzo Valla, Nicolaus Cusanus ori Erasmus din Rotterdam: "Înapoi la izvoare!". În veacul al XX-lea a fost rândul unor teologi ortodocşi precum G. Florovsky, N. Afanasiev, A. Schmemann, J. Meyendorff sau D. Stăniloae să facă recurs la izvoare, pentru redescoperirea Sfinţilor Părinţi, a tradiţei autentice a Bisericii din primele veacuri creştine.

Alexander Schmemann restabileşte prin teologia sa universul liturgic creştin, redescoperă tradiţia Bisericii pe care o valorifică liturgic. El avertizează asupra pericolului formalismului „Litera ucide iar Duhul face viu" (2 Cor. 3,6). Avertismentul este valabil în orice domeniu, dar mai ales în cel liturgic. „Teolgia noastră - afirmă părintele A. Schmemann - a fost separată pentru mult timp de una dintre cele mai vitale şi mai naturale rădăcini: tradiţia liturgică. Obiectul teologiei liturgice este să pună capăt divorţului fatal dintre teologie, pe de o parte, cult şi credinţă, pe de altă parte, divorţ care a avut consecinţe dezastruoase atât pentru teologie cât şi pentru credinţă"[38].

[38] Al. Schmemann, *Din Apă şi din Duh*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2009, p. 32.

Părintele Dumitru Stăniloae ne-a relevat prin teologia sa că Ortodoxia este o lucrare lăuntrică, de unire a omului cu Dumnezeu, în Iisus Hristos, prin Duhul Sfânt[39]. Persoana umană se pnevmatizează în relație intimă și conștientă cu Persoana lui Hristos, dar și cu Duhul Sfânt. Sfintele Taine nasc, hrănesc și desăvârșesc starea lăntrică, sălășluirea Împărăției lui Dumnezeu în noi. Toate darurile duhovnicești sunt date spre împlinirea desăvârșirii lăuntrice a creștinilor. Ordinea zidirii este aceasta: întâi cea nevăzută și apoi cea văzută. Partea noastră nevăzută este înlăuntrul nostru – acolo începe lucrarea harului.

Toată înfățișarea Bisericii a fost dată spre călăuzirea sufletelor dispre lume spre adâncul inimii, ca indicatoare spre viața lăuntrică; icoana, cântarea, rugăciunea - deci toată arta liturgică îmbie omul spre viața duhovnicească, lăuntrică (viața cu duhul), cheamă mintea spre îngenunchiere la picioarele Mântuitorului, acolo unde așteaptă el: în adâncul de taină al inimii.

Toate lucrările văzute ale Bisericii sunt ca o pregustare a adevăratei vieți creștine. De la o vreme credincioșii s-au rupt de această lucrare lăuntrică –odată cu această ruptură s-a creat o distanță între împărtășirea tainelor și scopul acestei împărtășiri. Sfintele taine au fost izolate de lucrarea lăuntrică. Preotul însuși nu mai este un cunoscător viu și călăuzitor încercat al vieții lăuntrice – el a ajuns fie cărturar, fie iconom exclusiv al celor exterioare. Viața lăuntrică a fost înlocuită fie cu morala, fie cu evlavia pietistă. Moralismul însă produce o raționalizare a credinței, pe când pietismul duce la sentimentalizarea ei. Sfintele Taine, dimprotrivă, trebuie să-l conducă pe om la lepădarea de sine și unirea cu Hristos, altfel nu putem scoate sufletele din pierzania acestei lumi.

Botezul este un eveniment pnevmatic, pascal și eclesiologic. Botezul creștin este, deci, prezentat mai întâi ca un eveniment harismatic. Cu alte cuvinte botezul este o lucrare a lui Hristos în Duhul Sfânt, care are loc în Biserică. Pogorârea Duhului Sfânt înseamnă începutul istoriei Bisericii ca o comuniune concretă de

[39] D. Stăniloae, Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 214.

oameni. Prin Hristos şi prin lucrarea Duhului Sfânt Biserica devine Trupul lui Hristos cu multe mădulare. Biserica nu este însă numai Trupul lui Hristos, ci şi plinătatea vieţii dumnezeieşti, care este revărsată de Duhul Sfânt peste oameni. În Biserica Ortodoxă Botezul este înţeles şi ca un eveniment pascal. Prin Botez Hristos îi încorporează pe oameni, locuind în acelaşi timp în ei. Prin Botez se realizează încorporarea oamenilor în Iisus Hristos prin Duhul Sfânt. Legătura personală cu Hristos în Duhul Sfânt are ca urmare eliberarea omului din sclavia păcatelor şi prin aceasta renaşterea la o nouă viaţă de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii în Biserică. Botezul este, astfel, un adevărat eveniment pascal, căci el îl face pe om participant la moartea şi învierea lui Hristos (Rom 6, 3-9).

Botezul este însă înţeles în Biserica ortodoxă şi ca un eveniment eclesial. Prin Taina Botezului se constituie Trupul lui Hristos, Biserica (I Cor 12,13). Pogorârea Duhului Sfânt lămureşte faptul că Biserica este comuniunea celor ce cred în Iisus Hristos şi se botează spre iertarea păcatelor, pentru a primi darurile Sfântului Duh. Botezul este un act eclesial pentru că el este o taină a Bisericii, fiindcă numai Biserica a primit împuternicirea de la Hristos să-şi lărgească sacramentalitatea peste cei ce vor să intre în ea sau sunt deja în ea. Biserica este Taina universală şi fundamentală în care este prezent Hristos însuşi. Sfintele Taine ale Bisericii sunt daruri ale lui Dumnezeu, care constituie fiinţa Bisericii, iar Biserica este comuniunea vie cu Hristos prin Sfintele Taine[40].

Credem, de asemenea că trebuie evidenţiat aici şi aspectul pastoral-misionar al botezului, subliniind că este vorba despre un domeniu în care Biserica mai are încă mult de lucru. Într-un timp, în care, în societatea noastră devine, tot mai puţin de la sine înţeles, să te mărturiseşti a fi creştin, conştiinţa despre dimensiunea misionară a Sfântului Botez se impune cu claritate. De aceea e necesară aprofundarea activităţii pastorale şi catehetice, pentru că experimentăm tot mai mult, că cei botezaţi se înstrăinează de Biserică. Botezul ne face împreună-lucrători cu Dumnezeu în lume, atât în vestirea Evangheliei cât şi în împlinirea fap-

[40] Persoană şi Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993, Sibiu, 1993, p. 328.

telor bune. Prin Sfântul Duh, dobândit prin puterea Sfântului Botez, Dumnezeu ne face slujitorii şi ajutoarele Sale. În acest sens putem vorbi despre sinergie sau împreună lucrare cu Hristos în Duhul Sfânt. Faptul că prin Botez Hristos ni se oferă nouă şi locuieşte în noi datorită Duhului Sfânt, este misterul, din care noi trăim puterea tuturor tainelor. Treimea vrea credința şi supunerea creaturilor sale. Duhul Sfânt din noi face din păcătoşii, care respingaceasta, copiii lui Dumnezeu, Care-l iubesc şi slujesc Lui „din toată inima, din tot sufletul şi cu toată puterea" (Deut. 6, 5) şi ne face pe noi, cei botezați, colaboratori ai lui Dumnezeu (I Cor. 3, 9), pentru mântuirea şi vindecarea lumii. Teologia ortodoxă descrie acest fapt ca sinergism sau colaborarea omului cu Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură a Vechiului Testament şi a Noul Testament există nenumărate locuri, care vorbesc depre acțiunea duhului asupra omului: „Dar după aceea, vărsa-voi Duhul Meu peste tot trupul, şi fiii şi fiicele voastre vor profeți, bătrânii voştri visuri vor visa iar tinerii voştri vedenii vor vedea. Chiar şi peste robi şi peste roabe voi vărsa Duhul Meu."(Ioil 3,1-2); „Şi cand a sosit ziua Cincizecimii, erau toți împreună în acelaşi loc. Şi din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau ei. Şi li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc şi au şezut pe fiecare dintre ei. Şi s-au umplut toți de Duhul Sfânt şi au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi." (Fapta 2,1-4).

Însă nu mai Sfânta Scriptură vorbeşte despre sensul schimbării lăuntrice a celui ce se botează, ci şi Sfinții Părinți. Pentru Părinți inițierea omului în viața creştină are mai întâi un sens ontologic. Botezul e o renaştere, o restaurare în demnitatea adamică prin iertarea păcatelor. Mai mult de atât, este o adevărată re-creație, o înnoire totală a ființei.

Didahia sau Învățătură a celor Doisprezece Apostoli este cel mai vechi manual creştin pentru rânduiala bisericească şi pentru viața creştină şi cuprinde 14 capitole. În primele şase capitole Didahia ne învață că avem în față două căi: Calea vieții şi calea morții. În capitolul al VII-lea Didahia învață despre săvârşirea Botezului, arătând că cel ce se botează trebuie să postească, iar în capitolul al X-lea se precizează felul în care trebuie să mulțumească

cel ce s-a împărtăşit: "Îţi mulţumim Ţie, Părinte Sfinte, pentru Sfânt numele Tău, pe care l-ai sălăşluit în inimile noastre..."[41].

Opera catehetică a Sfântului Chiril al Ierusalimului (313-386), compusă din 24 cateheze rosite în Biserica Sf. Învieri din Ierusalim în anul 348 sau 350, este o davadă în acest sens. Prima cateheză se mai numeşte şi procateheza pregătitoare, întrucât prin aceasta catehumenii erau pregătiţi pentru ascultarea marilor adevăruri, pe care le cuprindeau următoarele 18 cateheze, adică însemnătatea Sf. Botez. Cele 23 de cateheze se împart în două grupe. În primele 18 cateheze sunt lămurite dogmele centrale ale creştinismului. În aceste cateheze Sf. Chiril evidenţia importanţa pregătirii catehumenilor: zidirea unei inimi noi şi a unui nou duh înlăuntrul lor; li se cerea o credinţă sinceră, vie şi statornică; creştinismul, subliniază autorul, nu este numai o învăţătură a minţii, ci şi izvor de viaţă nouă, care leagă viaţa omului de viaţa lui Dumnezeu; cei ce se pregătesc de botez trebuie să-şi armonizeze viaţa interioară, cu viaţa Duhului lui Dumnezeu[42]. În conformitate cu senul mistic al botezului catehumenul trebuie să se descătuşeze de patimi, fără de care curăţirea interioară nu e posibilă. Numai aşa lumina duhovnicească va străluci în inima omului.

Pregătirea se făcea în primele 40 de zile ale Postului Mare. Mai târziu această perioadă s-a extins la doi ani. Botezul era primit în săptămâna luminată. Sf. Chiril îi îndemna pe catehumeni la deplina sinceritate şi inimă curată. Ipocrizia spunea el este marele duşman al duhului. Sinceritate, convingere adâncă şi inimă curată cerea şi de la catehet şi de la catehumen. Unii dintre aceşti oameni, cutremuraţi de adevăr, începeau îndurerați să se mişte lăuntric, să se zbată în inima lor, să înseteze să iasă din falsa lor identitate. Modelul era Hristos. În faţa lui Iisus orice om se află pe sine aşa cum este.

Dacă primele 18 cateheze sunt adresate celui care se pregăteşte pentru botez, ultimile 5 sunt adresate celor ce s-au botezat, lămurind sensul adânc al Sfintelor Taine. De aceea se mai numesc şi

---

[41] *Didahia*, în Scrierile Părinţilor Apostolici, coll. Părinţi şi Scriitori Bisericeşti, vol. I, Bucureşti, 1979, p. 64.

[42] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 89.

mistagogice şi se ocupă cu trei dintre Sfintele Taine: Botez, Mirungere, Euharistie. Aceste cateheze au fost rostite în săptămâna luminată şi aprofundează mai intens sensurile tainelor de care se învrednicesc cei nou botezaţi. Primele două cateheze mistogogice vorbesc despre sensul lepădărilor, despre mărturisirea credinţei şi despre Botez. Cea de-a treia tratează despre ungerea cu Sfântul Mir, iar ultimile două despre Sfânta Euharistie şi Sfânta Liturghie. Prin aceste Sfinte Taine omul primeşte harul curăţitor, întăritor şi desăvârşitor. Omul se apropie astfel de idealul desăvârşirii, căci alături de puterile firii sale se alătură şi energiile harului lui Dumnezeu. Scopul catehezelor este aşadar nu numai însuşirea unei sume de cunoştinţe despre Dumnezeu, ci mai ales schimbarea vieţii, o renaştere a vieţii moral-religioase, într-un cuvânt dobândirea sfinţeniei.

Pelerina Egeria, în jurnalul ei de călătorie, descrie pregătirea pentru botez a catehumenilor, aşa cum se facea în Ierusalim, în veacul al IV-lea. Mai întâi cei care se pregăteau să primească botezul, erau înscrişi pe o listă de către preot, încă înainte de Postul cel mare. La începutul postului începea catehizarea şi aceasta se facea de către episcop, care se aşeza pe un scaun, în mijlocul biserici, înconjurat de toţi preoţii. Tinerii şi tinerele care veneau la catehizare erau însoţiţi de taţii, respectiv mamele lor. Catehizarea dura 40 de zile şi se făcea de episcop, care îi învăţa Scripturile începând de la Facere, mai întâi relevând sensul literal şi apoi dezvăluind şi sensul duhovnicesc al acestora, iar aceştia (catehumeni) „gândeau despre Înviere şi despre celelalte lucruri referitoare la credinţă de-a lungul acesor zile"[43].

Este limpede că în Biserica primară, funcţia principală a Postului Mare era de a-i pregăti pe catehumeni în vederea luminării din noaptea Paştilor, de pregătire duhovnicească în vederea primirii Botezului şi de înaintare spre Paşti. Cuvintele Sfântului Apostol Petru la Cincizecime: „Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfânt", descriu cele trei etape fundamentale ale vieţii duhovniceşti, după cum afirmă Makarie

[43] Pelerina Egeria şi Cultul Ortodox, http://www.scribd.com/doc/59183741/.

Simonopetritul: „Postul Mare este timpul căinței și al întoarcerii la Dumnezeu, Paștele este momentul Botezului și al Învierii cu Hristos, iar Cincizecimea cel al îndumnezeirii prin darul Duhului Sfânt"[44]. Pnevamatizarea omului este persistarea acestuia în cele bune, căci pocăința nu este o simplă etapă, o perioadă pregătitoare, ci trebuie să dureze toată viața. Spălat de păcatele sale prin cufundarea în moartea lui Hristos și înălțat prin Învierea lui Hristos, creștinul e introdus, prin pecetea harului, în Ierusalimul ceresc, în Lumina dumnezeiască a Taborului.

Bibliografie

1. Părinți și Scriitori Bisericești, Scrierile Părinților Apostolici, vol. I, București, 1979.

2. Alexander Schmemann, Pentru viața lumii. Sacramentele și Ortodoxia, București, 2001.

3. Dumitru Stăniloae, Teologie Dogmatică Ortodoxă, vol. 2 și 3, București, 1978.

4. Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae, 1903-1993, Sibiu, 1993.

5. Makarios Simonopetritul, Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic, Sibiu, 2003.

6. Kallistos Ware, Împărăția lăuntrică, București, 1996.

7. Pelerina Egeria și Cultul Ortodox, http://www.scribd.com/doc/59183741/.

[44] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Sibiu, 2003, p. 218.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cheia patristică a înţelegerii Botezului – imbold pentru înnoirea permanentă a vieţii

Pr. Conf. Dr. Ștefan FLOREA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Târgoviște

Rezumat:

Redescoperirea interpretărilor patristice fundamentale, cu toate nuanțele lor: simbolice, morale, doctrinare sau existențiale, poate oferi omului contemporan posibilitatea înnoirii propriei vieți, prin reinterpretarea propriilor fundamente ale vieții şi prin ancorarea în acele valori forte ale Evangheliei lui Hristos.

Cuvinte cheie: viață nouă, solidaritate, înnoire, transformare, schimbare.

Introducere

Viața omului este un eveniment complex, în care se manifestă, atât realitatea spirituală, cât şi cea materială, pentru că omul este constituit din suflet şi din trup, adică este o existență mediatoare între lumea cerească şi cea pământească, ființă de interval şi punte de legătură.

Pentru mântuire, ştim că avem nevoie, cu toții, nu doar de efortul propriu, dar, mai ales de harul lui Dumnezeu, care să transforme şi să înnoiască, în permanență, existența noastră. Fără acesta, este imposibilă relația cu Dumnezeu şi mântuirea noastră, căci harul vine în mod cert prin intermediul lucrărilor sfinte ale Bisericii. Biserica este întemeiată de Mântuitorul Hristos şi este formată din toți aceia care-L mărturisesc ca Dumnezeu Adevărat şi Om adevărat, care mărturisesc aceiaşi credință, se împărtăşesc de acelaşi Sfinte Taine, sunt uniți de harul Duhului Sfânt, cu care colaborează la propria mântuire şi probează prin viața şi faptele lor valorile evanghelice.

Învățătura de credință a Bisericii mărturiseşte că harul Duhului Sfânt vine, în mod sigur, prin intermediul Sfintelor Taine şi Ierurgii. Acestea sunt lucrări sfințitoare ale Bisericii, cu caracter vizibil, prin intermediul cărora, harul nevăzut al Duhului Sfânt

vine în viața noastră și, pe măsura deschiderii și colaborării noastre cu el, ne schimbă și ne conformează după modelul Mântuitorului Hristos. Sfintele Taine sunt instituite, fie de către Mântuitorul Iisus Hristos, în mod direct (Botezul, Euharistia, Spovedania sau Mărturisirea și Preoția), fie, prin intermediul Sfinților Apostoli, în mod indirect (Mirungerea, Nunta și Maslul).

Harul transmis prin Sfintele Tainele face simțită prezența Mântuitorului, de aceea, El a și afirmat: "*iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacurilor*" (Mt. 28,20). Taina Sf. Botez, alături de Mirungere și Euharistie, face parte din așa numitele **taine ale inițierii creștine**, care realizează treptat încorporarea oamenilor în Iisus Hristos și suntem constituiți în Trupul mistic al Domnului. Astfel, prin Botez, se începe o viață nouă, care, apoi, este întărită de Mirungere și este hrănită, în vederea transformării în făptură nouă, de către Euharistie.

Botezul este Taina în care prin întreita cufundare, în apă, în numele Sfintei Treimi, cel ce se botează se curățește de păcatul strămoșesc și de toate păcatele făcute până la botez, se naște la viața cea nouă, spirituală, în Hristos și devine membru al Bisericii, Trupul tainic al Mântuitorului. Creator de viață nouă, Sfântul Botez deschide drumul unei noi relaționări a omului cu Dumnezeu în care eliminarea distanței dintre om și Dumnezeu devine realitate. Ca de altfel toate Sfintele Taine, Botezul accentuează natura comunitară, sacramentală și unificatoare a Creștinismului[45], dar și caracterul lui hristologic și pnevmatologic.

Considerat de către credincioșii din toate timpurile și locurile drept poarta de intrare în creștinism și accederea către destinul soteriologic și hristic, Botezul este prima taină cu care omul ce dorește încreștinarea intră în contact și, tot prin ea, își însușește nu doar o nouă perspectivă asupra vieții, dar dobândește și puterea de a înainta pe drumul transformării sale, după modelul Mântuitorului Hristos, mergând de la chipul lui Dumnezeu din el, către nesfârșita asemănare cu El, valorizând timpul ca *summum* de momente ale mântuirii. Datorită faptului că reprezintă un ferment de

---

[45] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică*, vol. III, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 16.

viață nouă, Botezul este şi un izvor de moralitate, oferind trăsături definitorii felului în care creştinul percepe şi interpretează realitatea, precum şi modul său de a-şi configura întreaga sa concepție despre lume şi viață.

Redescoperirea din timp în timp şi a sensului moral pe care Sfântul Botez îl are pentru Creştinism îmbogățeşte viața spirituală, exigența personală cu privire la desăvârşire, dar şi perspectiva bioetică a Bisericii. Am putea spune că Botezul reprezintă lentila eclezială primară de evaluare a sensului vieții, a relaționării omului cu Dumnezeu şi cu aproapele, dar şi a corijării exceselor care pot surveni, accidental, pe calea vieții.

Dacă pornim de la premiza, întru-totul corectă, că Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, nu a creat o nouă religie, ci ne-a revelat adevăratul mod de viață, care ne poate oferi, prin exemplul Său personal, cheia ajungerii la nemurire, la fericire şi la desăvârşire, atunci Botezul inaugurează şi susține această temelie, inclusiv din punct de vedere moral şi liturgic-sacramental, nu doar spiritual-doctrinar.

I. Redescoperirea Botezului în cheie patristică

Cunoaşterea mentalității baptismale a Bisericii primare aduce cu sine reflexia asupra posibilităților de a ne introduce şi pe noi creştinii contemporani în marile Taine ale Bisericii. Prin Botez, Biserica îşi împlineşte misiunea încredințată de către Întemeietorul ei, de a-i conduce pe oameni către Paradis[46].

Scopul dinamic al oricărui studiu teologic este aplicabilitatea sa practică, în cazul de față, a face pe creştinul mileniul al III-lea să fie conştient de darul haric incomensurabil de la Botez pe care să-l actualizeze necontenit.

Aşa cum mărturisec Faptele Apostolilor, Catehismele Sfântului Chiril al Ierusalimului, ori omiliile Sf. Ioan Gură de Aur, în Biserica veche exista un singur *„ritual de inițiere"*, care cuprindea mai multe taine şi anume: Botezul, Mirungerea şi Euharistia.

---

[46] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, trad. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2009, p. 98.

Taina Sfântului Botez este temelia întregii vieți creştine, poarta vieții în Duh, care ne deschide calea spre celelalte Sfinte Taine. Prin această sfântă taină suntem eliberați de păcat şi renăscuți, ca fii ai lui Dumnezeu, devenim mădulare ale Mântuitorului Hristos, suntem încorporați în Biserică şi făcuți părtaşi la misiunea ei.

În Biserica veche, catehumenii, căci aşa se numeau aspiranții la Botez, erau familiarizați cu elementele principale ale vieții de credință creştină, aveau un îndrumător spiritual care se ocupa în mod special de instruirea lor, iar, în noaptea de Paşti erau botezați. Garanția credinței lor, dar şi a susținerii vieții celei noi, era dată de naş. Educația lor creştină continua şi după botez, cu ajutorul unor structuri specializate ale Bisericii, ori cu ajutorul naşului.

Sfinții Părinți au văzut Botezul ca o punte spre un alt tip de înțelegere a vieții, ca o modalitate de transcendere a condiției umane şi ca o introducere în viața plină de har a Duhului Sfânt. Semn şi poartă a Împărăției lui Dumnezeu, Botezul fundamentează inițierea omului în viața cu totul nouă a harului. Altfel spus, el este, atât fundament, cât şi catalizator al deschiderii către realitatea spirituală şi susține parcursul omului către desăvârşire. Toți Sfinții Părinți îşi fundamentează doctrina baptizmală pe învățătura magistrală a Sf. Ap. Pavel, preluând şi dezvoltând idei, imagini, simboluri, ori intuiții.

Pentru creştinul de astăzi este esențial să redescopere lucrarea dinamică a harului baptizmal, să-şi reancoreze existența în viața spirituală inaugurată la Botez, conlucrând cu acea bogății nespusă a harului Duhului Sfânt.

Legătura neîntreruptă cu credința dintotdeauna a Bisericii, ne oferă posibilitatea de a avea garanția, nu doar a comuniunii de credință cu cei care au mers pe calea mântuirii înaintea noastră, dar şi aceea a rectitudinii demersului nostru. De aceea, ori de câte ori căutăm exemple în trăirea Bisericii vechi, susținem unitatea Trupului Mistic al lui Hristos, dar putem construi creativ şi pentru timpul nostru.

Pentru a redescoperi bogăția profundă, existențială a Botezului pentru viața creştină de astăzi, voi aduce în discuție câteva din perspectivele pe care Părinți Bisericeşti ai secolului IV le-au

promovat atunci când au explicat Botezul şi ceea ce se întâmpla acolo cu omul.

II. Interpretarea simbolico-mistică a Sf. Chiril al Ierusalimului

Prima şi cea mai importantă viziune asupra Sfintelor Taine, în general şi asupra Botezului, în special, o întâlnim la Sf. Chiril de Ierusalim, în celebra sa lucrare **Cateheze mistagogice.**[47] Acestea au fost susţinute de înţeleptul ierarh în săptămâna luminată a anului 348, în marea bazilică a Sfântului Mormânt, pentru cei care au fost botezaţi în ziua de Paşte a aceluiaşi an.[48] Pentru Sfântul Chiril, Botezul are ca semn profetic eliberarea evreilor din robia egipteană, cu ajutorul lui Moise, care, la rândul său este privit drept un prototip al lui Mesia.

Din aceste motiv explicaţiile simbolismului baptismal chirilian merg pe această cheie vetero-testamentară. Astfel, el explică ritualul prebaptismal al exorcizării cu ritulalul mielului pascal ebraic, ori cu trecerea prin Marea Roşie, când doar evreii au scăpat, iar prigonitorii s-au înecat, (Exod 12,3-13; 14,4-28), îndemnând: *„întoarce-te de la întâmplările din Vechiul Testament la cele ce s-au făcut în Noul Testament.... de la prototip la adevăr! Acolo Moise a fost trimis de Dumnezeu în Egipt; aici Hristos a fost trimis de Tatăl în lume. Acolo, ca să scoată pe poporul împilat din Egipt, aici Hristos ca să izbăvească pe cei chinuiţi în lume de păcat. Acolo, sângele mielului îndepărta pe nimicitor; aici sângele Mielului celui nevinovat, al lui Iisus Hristos, pune pe fugă pe demoni. Tiranul acela a alungat pe acel vechi popor (al Evreilor) până la mare; şi pe tine, acest demon îndrăzneţ, neruşinat şi izvoditor al răului, te urmăreşte chiar până la apa cea mântuitoare. Acela s-a înecat în mare; şi acesta piere în apa mântuitoare".*[49]

Binecuvântata şi înnoitoarea apă a Botezului a fost, în mod miraculos, simbolizată de Marea Roşie şi de trecerea evreilor prin ea. Cel ce doreşte să se boteze este eliberat de orice putere

---

[47] Pr. prof. dr. Ene Braniştе, *Explicarea Sfintelor Taine de iniţiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1991, p.10.

[48] Prof. dr. Ioan G. Coman, *„Chiril Alexandrinul"*, în *MB* XXI (1975) nr. 10-12, p. 560.

[49] *Ibidem.*

înrobitore a Celui Rău şi este readus în starea de fiu liber al lui Dumnezeu, prin Hristos., care *„a luat sângele şi trupul meu, pentru ca prin sângele şi trupul meu, să surpe prin moartea Sa moartea, ca să nu mai fiu pururea supus robiei"*.[50]

Prin exorcisme ne separăm de *„toate lucrurile Satanei"*, adică de toate păcatele, care sunt numai lucrări ale diavolului, *„toate faptele şi gândurile săvârşite împotriva dreptei raţiuni"*, de trufie, mândrie şi slavă deşartă, ca şi de orice idolatrie.[51]

Întotdeauna exorcizările sunt făcute cu faţa spre Apus, locul unde apune soarele, cel ce ne oferă lumina, Apusul fiind aici un simbol al Răului, al tenebrelor, iar făgăduinţele către Hristos se fac cu faţa spre Răsărit, ca spaţiu în care debutează lumina solară, ca loc al luminii şi al binelui, Hristos Însuşi fiind Soarele neapus, simbolizat de astrul fizic, care este sursă de lumină şi căldură, pentru noi oamenii şi nu numai. Răsăritul este spaţiul din care fusese izgonit Adam după catastrofala şi egoista sa alegere.

După aceea, are loc ungerea celui ce doreşte Botezul cu *„untdelemn sfinţit"* peste tot trupul, simbolizează că el s-a unit cu măslinul celui bun, al lui Iisus Hristos, că a fost altoit pe măslinul cel bun, după ce a fost tăiat din măslinul sălbatic.[52]

„Untdelemnul sfinţit este simbolul participării la ungerea lui Hristos; el pune pe fugă orice urmă a lucrării celei potrivnice. Căci după suflările sfinţilor şi invocarea numele lui Dumnezeu arde ca o flacără foarte puternică alungă pe demoni, tot aşa şi acest untdelemn sfinţit, prin invocarea lui Dumnezeu şi prin rugăciune, capătă o atât de mare putere, încât nu numai că prin ardere curăţă toate urmele păcatelor, dar alungă şi toate puterile cele nevăzute ale vicleanului".[53]

Eliberarea din legăturile sclaviei tenebrelor, ne oferă comuniunea angelică: *„fiecare din voi are să se înfăţişeze înaintea lui Dumnezeu în prezenţa nenumăratelor oştiri de îngeri"*. Apoi, drumul cate-

---

[50] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze la botez*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1997, p. 21.

[51] *Ibidem.*

[52] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 348.

[53] *Ibidem.*

humenilor către cristelniță, este asociat simbolic punerii trupului lui Hristos de la locul Crucii *„la mormântul, care era alături"*.[54]

Botezul are un profund caracter comunitar şi social, căci ne unim cu Hristos, în şi prin Biserică, şi suntem botezați în numele Sfintei Treimi. Prin Botez suntem integrați în Biserică, comunitate generatoare de comuniune, iar întregul nostru efort mistic şi sacramental poartă această pecete comunitară. Tot ceea ce noi facem are sau, mai bine zis, trebuie să aibă şi o caracteristică socială, să fie mărturia iubirii şi a solidarității noastre umane în Hristos.

De aceea, şi elemental utilizat la Botez este apa, materie comună, banală, pământească, care exprimă perfect comuniunea umană, căci este unul din elementele primordiale ale universului, atunci *„când Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor* (Gen. 1,2). Paralela patristică, atunci când se apelează la istoria mântuirii este simplă, deoarece, dacă prin apa Mării Roşii evreii sunt eliberați de sclavia egipteană, prin baia Botezului, omul este eliberat de puterea tenebrelor şi este recreat în Hristos prin Duhul Sfânt, este înnoit, reconfigurat, înainte lui deschizându-se porțile Împărăției cerurilor.

Acest înțeles îl are afundarea în apă, întru amintirea şi unirea cu moartea lui Hristos şi ridicarea din apă, întru acelaşi sens, de câte trei ori, în numele Sfintei Treimi.

„Căci după cum Mântuitorul nostru a stat trei zile şi trei nopți în pântecele pământului (Mt. 12,40), tot aşa şi voi, prin întâia scoatere din apă ați indicat prima zi a lui Hristos în pământ, iar prin cufundarea în apă ați indicat noaptea. După cum cel care e în noapte nu vede deloc, iar cel care este în zi este în lumină, tot astfel în timpul cufundării în apă erați ca în noapte şi nu vedeați nimic; în timpul scoaterii din apă însă, ați ajuns din nou ca în zi. în aceeaşi clipă ați şi murit, dar v-ați şi născut; iar acea mântuitoare apă v-a fost şi mormânt şi mamă. într-un singur timp s-au săvârşit şi moartea şi naşterea; naşterea voastră a avut loc odată cu moartea voastră".[55]

Unirea cu Hristos ne face concorporali cu El întru moartea şi învierea Sa, aceasta fiind o paradigmă de viață şi pentru destinul

[54] Pr. prof. dr. Ene Branişte, *op.cit.*, p. 12.
[55] *Ibidem.*

postbaptismal al omului: *„Te cobori în apă purtând păcatele, dar invocarea harului, pecetluindu-ți sufletul, nu mai îngăduie să fii înghițit de înfricoşătorul balaur. Te cobori mort întru păcate şi te înalți înviat întru dreptate. Dacă ai fost împreună sădit cu asemănarea morții Mântuitorului, atunci vei fi învrednicit şi învierii: „Căci dacă am fost împreună sădiți într-o moarte asemănătoare cu a lui, la fel vom fi în înviere" (Rom. 6,5). Căci după cum Iisus a murit luând păcatele lumii, ca să te învie întru dreptate, omorând păcatul, tot astfel şi tu, când te cobori în apă şi eşti oarecum îngropat în apă, ca şi acela în mormânt de piatră, te scoli iarăşi „umblând într-o viață nouă".*[56]

În aceiaşi cheie, Sfântul Chiril adaugă: *„Pe Golgota a fost sădită viața cea adevărată, iar noi prin participarea la botezul morții am fost sădiți împreună cu El... Toate cele petrecute cu Hristos au fost reale; cele ce s-au petrecut cu voi (la botez) sunt o asemănare a morții şi a patimilor lui, dar mântuirea voastră nu e o (simplă) asemănare, ci o realitate... Puternic este Dumnezeu, care vă înfățişează ca pe nişte înviați din morți...".*[57]

Sf. Chiril evidențiază caracterul eclezial şi social al Botezului, atunci când spune: *„Botezul implică şi împărtăşeşte harul Duhului Sfânt în Biserică şi din Biserică şi la cererea acesteia. Iar harul Duhului este ceea ce formează Biserica reunind pe credincioşi într-o comunitate care aşteaptă venirea Împărăției. Iată aici caracterul eclezial şi eshatologic al Botezului".*[58]

Se observă o abordarea plină de simbolism, dinamică şi angajantă care oferea celor de curând botezați o înțelegere profundă a traseului lor mistic, dar care oferă şi omului contemporan posibilitatea înțelegerii şi redescoperii harului baptismal.

Într-o perspectivă complementară, aprofund mai mult sensul moral şi comunitar al Botezului, Sf. Ioan Gură de Aur, în Antiohia, se remarcă drept predicator al catedralei episcopale din

---

[56] *Ibidem*, p. 24.

[57] Apud. Prof. dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 563.

[58] Pr. Prof. Dumitru RADU, *Sfintele Taine în viața Bisericii*, în S.T. nr. 3-4/1981, p. 172.

acest oraş, care va descoperi sensul Botezului pentru catehumeni, în jurul anului 386[59].

III. Implicaţiile ecleziologico-comunitare ale Botezului în viziunea Sf. Ioan Hrisostom

În discursul său catehetic, Sf. Ioan Gură de Aur utilizează în mod frecvent expresia paulină *„om vechi"*, mai ales în legătură cu acea expresie biblică *„haine"* sau *„tunici de piele"* (δερμάτινοι χιτῶνες- cf.Gen.3, 21), pe care omul le-a primit după căderea în păcat. Este vorba de starea de mortalitate ca urmare a păcatului, care are două aspecte: unul bun pentru că duce la mortificarea trupului şi pune capăt stricăciunii şi păcatului (avem de a face cu o stare de viaţă în sau spre moarte), neeternizând aceste realităţi; şi un aspect rău, deoarece fiinţa de lumină care era omul s-a întunecat ca urmare a păcatului, iar mortalitatea accentuează starea de viaţă în moarte.[60]

Pentru marele antiohian, omul cel nou este acel om renăscut în Hristos prin naşterea din nou (In.3,3) căci acum doar se realizează începutul procesului de desăvârşire. La botez, are loc o înviere la viaţa cea nouă în, cu, şi prin Hristos, adică o renaştere faptică sau aşa cum o numeşte sfântul Pavel o παλιγγενεσιά (Tit3,5), care îl aşează pe om într-o relaţie autentică cu Hristos, modelul absolut al desăvârşirii fiind chipul nevăzutului Dumnezeu (Col.1,15), El este Omul desăvârşit care a redat fiilor lui Adam asemănarea cu Dumnezeu, deformată prin neascultate.

În apele botezului intră şi moare omul cel vechi, răstignit împreună cu Hristos, această acţiune lasă însă anumite urme care vor fi distruse tot prin mijloacele harului în viitor, pentru că desăvârşirea nu se realizează automat, fără colaborarea activă a omului: *"reînnoit în natura sa umană prin întruparea lui Hristos şi*

---

[59] Prof. Dr. Ioan G. Coman, *„Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur"*, S.T. XIX (1957) nr.9-10 p. 73.

[60] A se vedea pe larg Pr. Dr. Florea Ştefan, *Spiritualitate şi desăvârşire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Editura ASA, Bucureşti, 2004.

transformat în profundul ființei sale prin harul mântuirii, omul devine o creatură nouă. Reînnoirea omului este fructul iubirii lui Hristos".[61]

Omul cel vechi mai este numit de Ioan Gură de Aur, în spirit paulin: om carnal sau trupesc şi este vorba aici despre omul guvernat de o mentalitate materialistă[62], inferioară, afectată de păcat, deoarece: *„Pavel nu vrea să spună că aceia care sunt în trup nu pot plăcea lui Dumnezeu, ci cei care nu spun o vorbă de virtute, cei care gândesc cele trupeşti, cei care sunt subjugați de plăcerile trupului şi nu se îngrijesc deloc de sufletul netrupesc şi spiritual."*[63]

Explicând expresia paulină *trupul păcatului*, cu referire la conceptul de om trupesc, sfântul Ioan Gură de Aur va sublinia că nu vorbeşte despre trup în general, ci despre: *„trupul muritor, cel supus morții...trupul muritor."*[64]

Aprofundând discursul antropologic paulin, Ioan utilizează dialectica celor doi Adami pentru a arăta dinamica mântuirii, mai ales pentru a da forță îndemnurilor de schimbare a vieții şi pentru a arăta elementele comune celor două personaje ale istoriei mântuirii, Hristos şi Adam: *„precum am purtat chipul cel pământesc să purtăm şi chipul celui ceresc...Oare Adam a fost numai pământesc sau, poate a avut cu el şi o altă esență în afinitate cu cei de sus şi cu puterile cele netrupeşti...? Nu mai încape vorbă că şi pe aceasta a avut-o. Prin urmare nici Domnul nu a fost numai din ceruri, deşi se spune că" din ceruri", ci şi trup a avut. Ceea ce el spune, aceasta înseamnă...adică să avem viață din ceruri...de aceea am devenit pământeşti, nu fiindcă din început am fost plăsmuiți din pământ, ci fiindcă am păcătuit."*[65]

Adam este modelul umanității noastre biologice, deoarece cu ea ne naştem, pe când Hristos este modelul umanității noastre aşa cum trebuie să fie, a umanității celei noi: *"Adam era tip al lui Hristos. Şi cum era el tip? Că după cum Adam a devenit cauza morții şi celor coborâți dintr-însul, deşi aceia nu au mâncat din pom, tot aşa şi Hristos a devenit cauza dreptății şi a celor ce au crezut într-însul, pe care*

---

[61] Pr. Prof. Dr. Marian Ciulei, *„Învățătura despre om la Sfântul Ioan Gură de Aur" BO* V (2001) nr. 2, p. 39.

[62] P. Nelles, *Omul - animal îndumnezeit*, Deisis, Sibiu, 1999, p. 46.

[63] Apud Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p. 34.

[64] *Ibidem.*

[65] *Ibidem*, p.35.

prin cruce ne-a dăruit-o tuturor, deşi n-am făcut nimic din cele drepte".[66]

Adam cel Vechi, cucerit de păcat, a pierdut nu doar starea de nevinovăţie şi dreptatea divină, ci mai ales că în el s-a produs o transformare ontologică, o decădere, s-a apropiat mai mult de materie şi lumea ei, decât de Dumnezeu, de Spirit şi lumea lui: *„după ce nu a ascultat de Dumnezeu şi s-a făcut pământ şi ţărână, omul a pierdut împreună cu acea petrecere fericită şi frumuseţea fecioriei. După ce, ajungând sclavi, au dezbrăcat această haină imperială şi au părăsit lumea cerească, au primit decadenţa morţii şi blestemul şi durerea şi viaţa chinuită.*[67]

Dacă Adam este izvorul vieţii naturale sau corporale, Iisus Hristos este izvorul vieţii spirituale, Duhul Sfânt fiind acela care susţine această viaţă nouă în noi".[68]

Părintele bisericesc utilizează expresia *om nou* şi comparaţia dintre *Adam cel vechi* şi *Adam cel Nou* pentru a nuanţa procesul mântuirii şi importanţa operei răscumpărătoare a lui Hristos, Adam cel nou. Meditând asupra relaţiei dintre Adam cel Nou ca sursă şi susţinător al desăvârşirii credinciosului angajat pe drumul mântuirii, Ioan Gură de Aur va spune: *„pentru aceea ia trupul meu, ca să lase loc Logosului său şi luând trupul meu îmi dă Duhul lui, ca dăruind şi luând să-mi dăruiască izvorul vieţii. Ia trupul meu pentru ca să mă sfinţească, îmi dă Duhul lui ca să mă desăvârşească."*[69]

Înţeleptul antiohian explică importanta deosebită a botezului pentru viaţa noastră spirituală, arătând caracterul de poartă a regenerării şi înnoirii omului. Harul Duhului Sfânt transformă omul nu în altceva, într-o fiinţă inumană, ci îl înnoieşte, îi transformă voinţa afectată de păcat, îi luminează mintea şi îi purifică afectele, astfel că: *„cei ce se apropie de baia botezului, devin curaţi de orice răutate...nu numai curaţi, ci sfinţi şi drepţi...căci*

---

[66]*Ibidem.*

[67]Marie Magdalaine Davy, *Enciclopedia stiintelor mistice*, Ed. Amarcord, Timisoara, 1996, p.138.

[68]Thomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin*, Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 211.

[69]Sf. Ioan Hrisostom,*Cuvinte la praznice împărăteşti*, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1942, p. 31.

(sfântul Pavel) nu spune numai: „ați fost sfințiți și ați fost îndreptați"."[70]

Dacă procesul de transformare în oameni noi începe încă de aici, din această viață, finalizarea acestuia va avea loc în eshatologie, la parusie, când întreaga creație se va transforma și se va înnoi: „nestricăcioasă se va arăta bunăcuviința creației, pentru ca va primi trupuri nestricăcioase și ea se va transforma în mai bine."[71]

Această înnoire sau spiritualizare este un proces care presupune unirea cu Dumnezeu, care: *„nu e un element supraadăugat, ci constituie omul; reprezintă elementul fundamental al existenței lui. Ca să fie om trebuie să devină ceea ce a fost plăsmuit să fie."*[72]

Mergând pe linia antropologiei pauline, Hrisostom recomandă creștinului preocupat de câștigarea desăvârșirii, convertirea, transformarea minții sau schimbarea mentalității: *"schimbă-te la față întru înnoirea minții. Nu zice reformează-te (μετασηματίξου), ci schimbă-te la față (μεταμορφοὺ)...Ai păcătuit? Ți-ai învechit sufletul? Nu te deznădăjdui și nici să cazi din nou, ci înnoiește sufletul cu pocăința, cu lacrimile, cu mărturisirea și cu facerea celor bune și niciodată să nu încetezi a face acestea."*[73]

Botezul în numele lui Hristos și învierea cu Hristos la un mod de existență asemenea Lui, demonstrează că cel botezat aparține de acum Domnului, este unit în mod irevocabil cu El. Botezul este acela care duce pe om la un nou mod de existență, prin el se constituie ipostasul acestei noi creații în Hristos care există ca persoană, nu datorită legilor inviolabile ale naturii, ci datorită unei legături speciale cu Dumnezeu, după modelul aceleia pe care în perfectă libertate și iubire o are Hristos cu Tatăl și cu Duhul Sfânt.

La botez, ne abandonăm lucrării lui Dumnezeu în sensul că ne centrăm de acum înainte viață pe El, renunțăm la izolare și autoafirmare trăind în Hristos: *"moartea noastră la botez...e predarea deplină a noastră lui Dumnezeu, ca să nu mai trăim nouă, ci exclusiv lui*

---

[70] *Ibidem.*

[71] *Ibidem.*

[72] P. Nellas, *op.cit.*, p. 81.

[73] Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *„Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur"*, în *Ort.* XIX (1957), nr.4, p. 45.

Dumnezeu. E renunțarea totală la noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu (Rom.6,5)."[74] Prin botez, participăm de fapt, la moartea şi învierea Domnului, la omul cel nou, care este Fiul lui Dumnezeu întrupat, căci murim vechiului nostru mod de existență (care are în centrul său păcatul), pentru a învia la modul cel nou de existență al lui Iisus Hristos (care are în centrul său harul, viața divină).

Prin harul de la botez, creştinul primeşte puterea de a conlucra cu Dumnezeu la propria-i desăvârşire, de a edifica împreună cu el omul cel nou: *„putem, dacă vrem, să creştem şi să înmulțim harul care ni s-a dat prin botez. Acesta creşte prin fapte bune şi devine mai strălucitor şi ne face lumina mai splendidă. Botezul ne dă puterile, prin care noi suntem învingători asupra tentațiilor şi patimilor şi realizăm binele. Iar realizarea binelui duce la înmulțirea harului, care la rândul lui dă posibilitatea la un nou progres în virtute. Astfel germenele vieții celei noi, primit la botez, se dezvoltă şi viața noastră în Dumnezeu se desăvârşeşte."*[75] Botezul este fundamentul înnoirii noastre, un eveniment ontologic care remodelează, renaşte şi restaurează omul. El se constituie în rădăcină a vieții spirituale, prin care avem: *„începutul bunurilor spirituale...prin el luăm iertarea păcatelor, sfințirea, înfierea, împărtăşirea Duhului Sfânt şi viața veşnică."*[76]

Fericitul Ambrozie al Mediolanului ne oferă o perspectivă exegetico-morală şi mistagogică asupra Botezului, prin catehezele pe care le-a ținut în Săptămâna Luminată a anului 387[77]. Părintele occidental preferă să vorbească despre Botez după săvârşirea lui, iar nu înainte, deoarece *„O încercare de explicare a tainelor, înainte de primirea lor, ar fi însemnat, după Sfântul Ambrozie, mai degrabă o trădare a lor decât o explicare; şi apoi - adaugă el - lumina dumnezeiască a harului tainelor pătrunde mai bine în suflete când vine pe neaşteptate, decât dacă acțiunea ei e precedată de vreo vorbire despre ea".*[78]

---

[74] *Idem, Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 41.

[75] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii laFaptele Apostolilor*, II, P.G. LX, col.85.

[76] P. Nellas, *op.cit.*, 89.

[77] Pr. dr. M. Ciulei, *Antropologie patristică*, Ed. Sirona, Curtea de Argeş, 1993, p. 226.

[78] C. Moreschini, E. Norelli, *Istoria literaturii vechi creştine*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997, p.189.

IV. Înţelegerea social-comunitară a Botezului la Fer. Ambozie de Mediolanum, asupra Botezului

Fundamentându-se pe concepţia paulină a Botezului, ca unire cu Hristos prin asocierea la moartea şi învierea Sa, Fer. Ambrozie explică această primă taină a iniţierii creştine astfel: *„La început, Dumnezeul nostru a făcut pe om în aşa fel încât să nu îndure moarte, dacă nu ar fi făcut păcat. Dar (acesta) a făptuit păcatul, a devenit supus morţii şi a fost alungat din rai. Iar Domnul, care voia ca făpturile sale să rămână bune şi să nimicească toate cursele şarpelui şi să curme tot ce a adus vătămare, a rostit mai întâi osânda asupra omului: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Gen. 3, 19) şi 1-a supus pe om morţii. Era hotărâre dumnezeiască, nu putea fi anulată prin firea omenească. S-a dat leacul ca omul să moară şi să învie. De ce? Pentru ca ceea ce mai înainte apăruse ca o osândă, să vină ca un câştig. Ce este aceea, dacă nu moartea? întrebi: cum aşa? Fiindcă moartea, venind, pune sfârşit păcatului. Căci atunci când murim, fireşte că încetăm de a mai păcătui. Se părea, aşadar, că s-a împlinit hotărârea, fiindcă omul, care fusese făcut să trăiască, dacă nu ar fi păcătuit, începea să moară. Dar omul a murit, ca harul lui Dumnezeu să stăruie neîntrerupt; dar Hristos a aflat învierea, adică a găsit cum să restaureze cereasca binefacere care fusese pierdută prin înşelăciunea şarpelui, Aşadar, pentru noi au fost făcute şi una şi alta; fiindcă şi moartea, este sfârşitul păcatului şi învierea este refacerea firii. Dar, totuşi, pentru ca înşelăciunea şi cursele diavolului să nu mai aibă putere în această viaţă, a fost rânduit Botezul. Ascultă ce spune Scriptura, ba chiar Fiul lui Dumnezeu despre Botez, fiindcă fariseii, care nu voiau să fie botezaţi cu botezul lui Ioan, au disprețuit hotărârea lui Dumnezeu (Lc. 7,29-30). Aşadar, Botezul este hotărârea lui Dumnezeu. Cât de mare este harul acolo unde este hotărârea lui Dumnezeu!Ascultă, deci, căci s-a descoperit cum să moară omul rămânând viu, şi viu fiind, să învie. Ce înseamnă a fi viu? Este viaţa care trăieşte în trup când (omul) vine la apa botezului şi se scufundă în ea. Ce este apa, dacă nu din pământ? Se împlineşte deci hotărârea cerească, fără încremenirea morţii. Când te scufunzi (în apă) se împlineşte acea hotărâre: Pământ eşti şi în pământ vei merge!; împlinindu-se hotărârea, rămâne loc pentru binefacerea şi leacul ceresc. Aşadar, apa este din pământ, dar condiţia vieţii noastre nu îngăduia să fim, acoperiţi cu*

pământ şi să înviem din pământ. Apoi nu pământul spală, ci apa spală; de aceea, fântâna baptismală este ca şi un mormânt".[79]

Marele Părinte Bisericesc apusean se remarcă prin paralelismul pe care îl face între întreita cădere şi reabilitare a Sf. Ap. Petru întru apostolat şi tripla scufundare în apa Botezului, pentru că aşa cum Petru a primit iertarea şi încrederea lui Hristos răspunzând afirmativ la întreita întrebare a Domnului dacă îl iubeşte, tot aşa şi noi primim iertare prin întreita scufundare în apa baptismal: *„aşadar, astfel iartă Tatăl păcatul, precum îl iartă Fiul şi tot aşa şi Sfântul Duh. A poruncit însă ca să fim botezaţi într-un singur nume, adică în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Nu te mira că a spus un singur nume, unde este o singură fiinţă, o singură dumnezeire, o singură mărire. Acesta este numele despre care s-a spus: „Şi nu este în nimeni altul mântuirea, pentru că nu este nici un alt nume sub cer dat oamenilor, în care trebuie să fim mântuiţi" (Fapt. 4,12). întru acest nume toţi aţi fost mântuiţi spre harul vieţii. Apostolul striga, deci, precum auziţi în citirea de acum: Fiindcă oricine se botează. în moartea lui Hristos se botează (Rom. 6,3). Ce înseamnă în moarte? Căci, precum Hristos a murit, aşa şi tu să guşti moartea, aşa precum Hristos a murit pentru păcat şi învie în Dumnezeu, aşa şi tu, prin taina Botezului, să fii mort pentru ademenirile de mai-nainte ale păcatelor şi să învii prin harul lui Hristos. Este deci moarte, dar nu într-o adevărată moarte a trupului, ci în asemănare; căci atunci când te scufunzi (în apa Botezului), iei asupra ta, asemănarea morţii şi a îngropării, primeşti taina crucii lui, fiindcă Hristos a fost răstignit pe Cruce şi trupul lui a fost străpuns cu cuie. Tu, deci când te răstigneşti, te faci una cu Hristos, te faci una (cu El) prin cuiele Domnului nostru Iisus Hristos, ca să nu te poată trage diavolul.*[80]

Concluzii

În apa Botezului intră omul cel vechi, care moare mistico-sacramental odată cu scufundarea în cristelniţă, şi se naşte omul cel nou (Col. 4, 12; Fil. 3, 12), odată cu ridicarea sa, întru învierea Mântuitorului Hristos din morţi[81]. Prin acest act, în Duhul Sfânt, omul îşi asumă destinul hristic, deoarece Tatăl, prin Fiul în Duhul

[79] *Ibidem.*

[80] *Ibidem.*

[81] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Hom. Rom.* 5, P.G., LX, col. 614

Sfânt, pune, cu ajutorul harului, o pecete indelebilă asupra omului, făcându-l creştin, hristificându-l[82], adică impregnându-l cu acele energii necreate ce vor dezvolta, cu ajutorul voinței, un tip nou de existență, supranaturală, care își fundamentează viața nu pe modul fizic trupesc de existență, supus limitărilor biologice, ci pe viața harică, pe comuniunea cu Dumnezeu, ca Sursă şi Susținător al vieții. Cel botezat este introdus de această sfântă taină, în taina vieții Mântuitorului Hristos, pătrunde în comuniunea vieții divine, care transformă viața umană, acționând asupra adâncului omului, asupra eu-lui său, oferindu-i o nouă identitate (Apoc. 2, 17). Chiar dacă transformarea în om nou, a celui botezat, are o împlinire eshatologică, pentru că este *suspendat între moartea şi învierea lui Hristos*[83], în apele Botezului, este dăruită, *in nuce*, promisiunea mântuirii, astfel că noutatea sau înnoirea este un principiu de viață care are nevoie de maturizare.

Botezul înnoieşte profund omul, pentru că îl pune întro relație specială cu Dumnezeu, cu Sfânta Treime, adică cu izvorul însuşi al înnoirii. *„Botezul pune pe primitorul lui în relație intimă nu numai cu Hristos, ci cu întreaga Sfântă Treime, căci Hristos este Fiul Tatălui şi ne face şi pe noi, în Sine, fii ai Tatălui, eliberându-ne de robia stihiilor impersonale şi a patimilor".*[84]

Prin Botez, lărgim umanitatea, în latura ei desăvârşibilă, având ca program de acțiune opera divino-umană a Mântuitorului Hristos. Filantropia sau caritatea creştină îşi are fundamentul tot în această legătură de comuniune inaugurată de Botez.Clipă de clipă, zi după zi, angajați cu putere în a urma şi reînnoi angajamentul de fidelitate, de credință şi de creştere în comuniunea Bisericii, creştinii parcurg drumul de la chip la asemănare nu doar într-o perspectivă personală, ci implicați în manifestarea dinamică a Bisericii.În mod concret, implicațiile etice şi sociale ale Botezului trebuie să se vadă în aceea că, fiind transformați în oameni noi, conştienți de acest lucru şi purtători ai fermentului transformării,

---

[82] Panaiotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Sibiu, Editura Deisis, 1994, p. 8.

[83] John Stott, *Romani*, trad. I. Ciobanu, Cluj-Napoca, Editura Logos, 2000, pp. 228-229.

[84] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Bucureşti, E.I.B.M.B.O.R., 1997, p. 42.

creştinii trebuie să fie aceia care să transforme societatea unde ei trăiesc şi să-i impună un standard moral superior, care să slujească viaţa şi umanitatea îndumnezeită. Transformarea în om nou este un proces început în apele botezului, dar care trebuie să continue întreaga viaţă. Mereu cădem, dar mereu ne ridicăm, ca la botez, ne îngropăm în moarte cu Hristos, pentru a învia împreună cu El. Dinamismul acestei stări trebuie să caracterizeze întreaga viaţă creştină.

Botezul ne uneşte în mod mistic cu Hristos cel care reînnoieşte şi transformă: *„a fi botezat în moartea lui Hristos înseamnă a fi botezat în Hristos murind, înseamnă a fi încorporat lui Hristos în actul prin care ne-a salvat, înseamnă a muri mistic cu acela care a suferit moartea în numele şi în folosul tuturor. Această moarte mistică este o realitate căci efectele ei sunt reale, moartea păcatului, moartea omului vechi, mort pentru lege".*[85]Existenţa omului vechi se încheie în apele botezului, în mod potenţial, căci în mod actual în fiecare zi, cu ajutorul harului distrugem această existenţă şi clădim alta nouă, edificăm omul cel nou, care creşte şi se dezvoltă pe măsură ce omul cel vechi se distruge. În mod real şi concret prin botez devenim fii ai lui Dumnezeu nu în mod simbolic sau metaforic, ci real, deoarece el ne comunică natura sa.[86] La Botez, ne abandonăm lucrării lui Dumnezeu în sensul că ne centrăm de acum înainte viaţă pe el, renunţăm la izolare şi autoafirmare trăind în Hristos: *"moartea noastră la botez...e predarea deplină a noastră lui Dumnezeu, ca să nu mai trăim nouă, ci exclusiv lui Dumnezeu. E renunţarea totală la noi înşine într-o predare totală lui Dumnezeu (Rom.6,5)."*[87] Prin Botez, participăm de fapt, la moartea şi învierea Domnului, la omul cel nou, care este Fiul lui Dumnezeu întrupat, căci murim vechiului nostru mod de existenţă (care are în centrul său păcatul), pentru a învia la modul cel nou de existenţă al lui Iisus Hristos (care are în centrul său harul, viaţa divină).

---

[85] Pr. Prof. dr. Dumitru. Radu, „Păstrarea dreptei credinţe condiţie a mântuirii", în rev *Ort.*, nr. 1 din anul 1990, p. 85.

[86] *Ibidem.*

[87] Pr. Prof. dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, p. 41.

Bibliografie:

- Branişte, Pr. prof. dr. Ene, *Explicarea Sfintelor Taine de iniţiere*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1991.
- Cabasila, Sfântul Nicolae, *Despre viaţa în Hristos*, trad. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2009.
- Chiril, Sf., al Ierusalimului, *Cateheze la botez*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1997.
- Ciulei, Pr. Prof. Dr. Marian, *„Învăţătura despre om la Sfântul Ioan Gură de Aur" BO* V (2001) nr. 2.
- Coman, Prof. Dr. Ioan G., *„Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur",S.T.* XIX (1957) nr.9-10.
- Idem, *„Chiril Alexandrinul"*, în *MB* XXI (1975) nr. 10-12.
- Davy, Marie Magdalaine, *Enciclopedia stiintelor mistice*, Ed. Amarcord, Timisoara, 1996.
- Gură de Aur, Sf. Ioan, *Cuvinte la praznice împărăteşti*, trad. D. Fecioru, Bucureşti, 1942.
- Moreschini, C., E. Norelli, *Istoria literaturii vechi creştine*, Ed. Polirom, Iaşi, 1997.
- Nellas, P., *Omul - animal îndumnezeit*, Deisis, Sibiu, 1999.
- Radu, Pr. Prof. Dumitru, *Sfintele Taine în viaţa Bisericii*, în S.T. nr. 3-4/1981.
- Idem, „Păstrarea dreptei credinţe condiţie a mântuirii", în rev *Ort.*, nr. 1/1990.
- Spidlik, Thomas, *Spiritualitatea răsăritului creştin*, Ed. Deisis, Sibiu 1997.
- Stăniloae, Pr. prof. dr. Dumitru, *„Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur"*, în *Ort.* XIX (1957), nr.4.
- Idem, *Teologia dogmatică*, vol. III, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Botezul creştin în *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur – aspecte catehetice

Conf.univ.dr. Maria-Carmen BOLOCAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iași

Introducere

Sfântul Ioan Hrisostom sau „Gură de Aur", cum îl numeşte tradiția creştină, este cunoscut ca fiind cel mai important teolog al Bisericii de Răsărit. Sfântul Arhiepiscop al Constantinopolului a devenit foarte cunoscut prin predicile sale, prin interpretarea cu deosebită profunzime practică a *Sfintei Scripturi*, căpătând un renume care a depăşit graniţele Imperiului Roman.

Istoria cu finalitate martirică a vieții lui Ioan începe în Antiohia, în jurul anului 350, unde se naşte într-o familie influentă, ca fiu al funcționarului imperial Secundus - care a deținut înalta funcție militară de *magister militum Orientis* - şi al Anthusei, cea care va rămâne văduvă la vârsta de douăzeci de ani, fără a se mai recăsători vreodată. Sfântul Ioan Hrisostom sau Ioan *Gură de Aur* (344/354-407), este considerat cel mai de seamă reprezentant al şcolii din Antiohia, oraş socotit „Podoaba Orientului" încă din timpul Împăratului Alexandru cel Mare. A primit o educație aleasă, învățând filosofia şi retorica de la cel mai mare retor al timpului, Libaniu, care spera să-l lase în locul său.

În 386 este hirotonit preot în Antiohia, localitate care l-a consacrat şi în care a avut o activitate rodnică, păstorind aici 12 ani. În anul 397 a fost înălțat, fără voia sa, pe scaunul de patriarh al Constantinopolului, unde s-a remarcat printr-o viață pilduitoare, dar mai ales prin aprige cuvântări prin care biciuia viciile, în special cele de la curtea împărătească, şi chiar pe împărăteasa Eudoxia, care era o femeie cu moravuri uşoare. Datorită acestui

lucru, împărăteasa a pus la cale îndepărtarea sa din scaun de două ori. A două oară a fost trimis în exil în Armenia, dar pe drum, din cauza maltratărilor la care a fost supus, a murit în anul 407. Sfintele sale moaşte au fost aduse după 31 de ani cu mare cinste la Constantinopol.

Antiohia una dintre cele mai mari metropole ale creştinătăţii răsăritene, alături de Alexandria, îşi asumă istoria Bisericii din veacul apostolic şi până astăzi. Nu trebuie să uităm nici faptul că aceasta este localitatea în care cei ce urmau învăţătura lui Hristos, se numesc pentru prima dată creştini. Antiohienii aud pentru prima dată de Mântuitorul Hristos de la creştinii care s-au răspândit în urma tulburărilor pricinuite de moartea Sfântului Arhidiacon Ştefan (cf. Fapte 11, 19-20).

Cetatea Antiohiei a fost, încă de la început, din perioada apostolică, „un important centru creştin, fiind binecuvântat de Dumnezeu cu cinstea de a fi sălaşul unei vieţi exemplare întemeiată de Sfântul Apostol Pavel"[88]. Mai târziu se afirmă ca un centru prielnic dezvoltării unor principii sănătoase în ceea ce priveşte interpretarea *Sfintei Scripturi*, aşa cum afirmă preotul Mihail Bulacu[89]: „Providenţa a făcut ca Antiohia să fie centrul de sinteză al creştinismului primar de pe vremea Sfântului Apostol Pavel, cu al dreptei interpretări de pe vremea Sfântului Ioan Hrisostom şi, deci, al ortodoxiei noastre". Această afirmaţie este o dovadă în plus pentru a arăta că în ortodoxie avem creştinismul autentic, iar în creştinismul primar avem structura de fond a creştinismului.

Din Faptele Apostolilor, aflăm că primii creştini au venit aici din Cipru şi din Cirena. Vestea despre viaţa comunitară a acestora s-a răspândit cu repeziciune în Biserica din Ierusalim, care-l trimite pe Barnaba pentru a le propovădui Evanghelia. Acesta află lucruri bune despre râvna antiohienilor şi pleacă în căutarea Sfântului Apostol Pavel, împreună cu care va întemeia aici o societate creştină, bazată pe o viaţă socială de tip creştin.

---

[88] Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Personalitatea* Sfântului *Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice", nr. 9-10, 1957, p. 615.

[89] Pr. M. Bulacu, *Şcoala Exegetică din Antiohia*, Bucureşti, 1931, p. 16.

I. Sfânta Taină a Botezului în catehezele hrisostomice

I.1. Catehumeni şi credincioşi

Situaţia comunităţilor creştine din Antiohia sau din Constantinopol, la sfârşitul secolului al IV-lea şi la începutul celui de-al V-lea, seamănă foarte mult cu cea pe care o cunoaştem în legătură cu bisericile Occidentului din opera Fericitului Augustin sau a Sfântului Ambrozie, de exemplu. Pe lângă grupul celor botezaţi, exista mulţimea catehumenilor. Primii se numeau credincioşi, creştini, iniţiaţi, ceilalţi, catehumeni, neiniţiaţi. Grupul celor botezaţi avea, în ceea ce priveşte Sfânta Taină, o întreită origine. Unii sunt creştini botezaţi la naştere, la cererea părinţilor creştini. Sfântul Ioan Hrisostom atestă această obişnuinţă, cu exactitate, în cateheza a III-a: „Acesta este motivul pentru care noi botezăm copiii mici chiar dacă nu au păcate"[90]. Alţii sunt creştini botezaţi la vârstă adultă, în zelul unei pregătiri normale, în timpul celor patruzeci de zile care precedă Sfintele Paşti. Alţii, în sfârşit, sunt bolnavii (*clinicii*), botezaţi, deoarece sunt în pericol de moarte, fără o pregătire morală suficientă, şi scăpaţi teferi din primejdie[91].

Sfântul Ioan Hrisostom insistă peste tot în legătură cu această diferenţă fundamentală dintre catehumen şi credincios. Iată alte câteva gânduri ale marelui învăţat despre acest subiect. Catehumenul este un străin în raport cu credinciosul. Căci nu are acelaşi conducător, nici acelaşi părinte, nici aceeaşi cetate. „Hrană, îmbrăcăminte, masă, casă, totul este diferit"[92]. Unul are ca rege pe Hristos, celălalt pe diavol; pentru unul desfătarea este Hristos, iar pentru celălalt păcatul. Veşmântul unuia e ca al unui rege peste îngeri, al celuilalt este făcut dintr-o ţesătură de mătase, cetatea unuia este cerul, a celuilalt pământul[93].

---

[90] *Catéchèse III-a, Varia gr. sacra*, p. 177, rândul 10, apud Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, introduction, texte critique, traduction du grêc et notes par Antoine Wenger, a.a., coll. «Sources Chrétiennes», nº 50 bis, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 187.

[91] *Homélie 23 sur les Actes*, P.G. 60, 182, rândul 7, apud *Ibidem*, p. 67.

[92] *Homélie 25 sur Jean*, P.G. 59, 151 CD, apud *Ibidem*, p. 72.

[93] *Ibidem*.

Legile bisericeşti despre care Sf. Ioan Hrisostom vorbeşte aici desemnează în acelaşi timp ordinea impusă la Liturghie, unde concedierea catehumenilor avea loc înaintea rostirii rugăciunii *Tatăl nostru*, şi ritualurile de iniţiere creştină ce presupun rostirea rugăciunii *Tatăl nostru* de către noul botezat, la ieşirea din baia sfântă[94].

Sf. Ioan Hrisostom nu spune nimic despre înscriere sau garanţi. Însă este subînţeleasă folosirea uneia sau a celeilalte întrucât numeşte neîntrerupt pe catehumeni „cai care s-au înscris în listele lui Hristos"[95], iar în cateheza a II-a se adresează garanţilor.

I.2. Exorcismele

Primul ritual pregătitor pentru botez menţionat de Sfântul Ioan Hrisostom este cel al exorcismelor. Oratorul avusese ca scop explicarea acestui ritual încă de la prima sa catehezã, şi face efectiv acest lucru în cea de-a doua: „După instruirea de zi cu zi, vă trimitem către cei care vă vor citi exorcismele"[96].

Ritualul, în sine, cuprindea cuvinte înfricoşătoare de izgonire destinate să pună pe fugă pe cei mai cruzi demoni, o rugăciune de invocare adresată Stăpânului a toate, unde se făcea menţionarea pedepsei gheenei. Efectele acestui ritual sunt curăţirea minţii, căinţa inimii, înfrângerea demonilor şi pregătirea spirituală a sufletului de a primi pe Domnul şi Împăratul Său[97].

I.3. Lepădarea de Satana şi unirea cu Hristos

După ritualul exorcizărilor, Sf. Ioan Hrisostom menţionează ceremonia solemnă de renunţare la Satana şi de unire cu Hristos. Cateheza a III-a a lui Papadopoulos-Kérameus ne informează că această ceremonie avea loc în Vinerea Mare la orele trei după-

---

[94] Sf. Ioan Hrisostom, după cum vom vedea, nu menţionează rugăciunea *Tatăl nostru* în noile cateheze, însă nu are ca scop să explice catehumenilor toate amănuntele iniţierii. Omilia a XI-a a lui Teodor de Mopsuestia este consacrată explicării rugăciunii *Tatăl nostru*.

[95] *Catéchêse I*, apud Jean Chrysostome, *Huit Catéchêses baptismales inédites...*, p. 108.

[96] *Catéchêse II*, 12, rândurile 5-7, apud *Ibidem*, p. 78.

[97] *Ibidem*, apud *Ibidem*, p. 79.

amiaza[98]. Sf. Ioan Hrisostom, amintindu-şi de acelaşi jurământ pe care şi el l-a rostit odinioară, vorbeşte într-o asemenea manieră încât ne face să credem că jurământul era făcut chiar înaintea botezului[99]. La început, fără îndoială, renunțarea la Satana şi unirea cu Hristos se făceau chiar înaintea botezului. Era aceeaşi stare de lucruri şi când însuşi Sf. Ioan Hrisostom a primit botezul, în 372. Însă, din cauza marelui număr de candidați la botez şi pentru a da mai multă importanță slujbei lepădărilor, s-a adus ceremonia cu o zi mai devreme şi a fost fixată în după-amiaza Vinerii Mari.

Slujba era solemnă şi condusă de preoți. Aceştia îi aduceau pe viitorii inițiați în biserică şi le porunceau să se aşeze în genunchi. Catehumenii, cu piciorele goale, îmbrăcați, ca şi pentru exorcisme, cu cămaşa pentru botez, îngenuncheau, îşi ridicau mâinile spre cer. Preoții treceau prin fața lor şi îl întreba pe fiecare în parte formula jurământului. Iat-o, aşa cum este citată de Sf. Ioan Hrisostom, în noua cateheză: „Mă lepăd de tine, Satana, de ispitele tale, de ajutorul tău şi de toate lucrurile tale"[100].

Trebuie semnalat şi faptul că nu se găseşte la Sf. Ioan Hrisostom nici o menționare a suflării, nici a scuipării pe diavol.

Lepădarea de Satana este urmată imediat de jurământul de credință față de Hristos: „Şi trec de partea Ta, Hristoase".

Sf. Ioan Hrisostom acordă o mare importanță acestei ceremonii. Aflăm de la el, din întâmplare, că nu putea fi omisă nici chiar în cazul botezului „clinicilor", adică a celor de pe patul de moarte[101].

---

[98] *Catéchèse III, Varia gr. sacra*, p. 171, rândurile 5-6, apud *Ibidem*.

[99] *Catéchèse II*, 19, apud *Ibidem*.

[100] *Catéchèse II*, 20, rândurile 2-4, apud *Ibidem*, p. 80.

[101] Sf. Ioan Hrisostom se întreabă cum va putea răspunde bolnavul care şi-a pierdut cunoştința la întrebări şi cum va putea rosti înfricoşătoarele cuvinte, *Catéchèse I*, P.G. 49, 225, rândurile 3-4: „Când bolnavul nu-i recunoaşte pe cei din jurul său, şi nu aude vocea celui care îi pune întrebările, şi nu este în măsură să răspundă cu cuvintele prin care ar trebui să-şi ia un angajament în fața Stăpânului tuturor, ci atunci când cel care trebuie să se lumineze este acolo ca o bucată de lemn sau ca o piatră, abia deosebindu-se de un cadavru, care mai este roada acestei inițieri îndeplinite într-o astfel de lipsă de sens?", apud *Ibidem*, p. 82.

Lepădarea de Satana şi unirea cu Hristos sunt, în mare, precum contractul de căsătorie.. În omiliile post-baptismale, Sfântul Ioan Hrisostom revine de mai multe ori asupra acestui contract. Trebuie respectat toată viaţa, căci îngerii, privitori nevăzuţi, ne-au cules cuvintele pentru a le scrie în cărţile cereşti ce se vor deschide în ziua judecăţii.

I.4. Ungerea catehumenilor cu ulei sfinţit şi mărturisirea de credinţă

Ne întrebam dacă rânduiala pe care ne-o fac cunoscută catehezele Sf. Ioan Hrisostom are şi ea o mărturisire de credinţă. Cu siguranţă, în prima cateheză, oratorul prezintă pe scurt catehumenilor principalele articole ale credinţei, însă în cadrul descrierii ritualurilor Tainei, el nu menţionează nicăieri în mod explicit mărturisirea de credinţă. La Sf. Ioan Hrisostom, lepădarea de Satana şi unirea cu Hristos sunt urmate, aparent, nu de mărturisirea de credinţă, ci de ungerea catehumenilor. Acest ritual este adus de mai multe ori în discuţie de către orator şi explicat cu un evident respect. Catehumenul s-a lepădat de Satana, s-a unit cu Hristos şi, precum un soldat nou care tocmai a depus jurământul, este însemnat printr-o ungere.

Cel care administrează aceasta nu este clar precizat. Sf. Ioan Hrisostom ne situează, aici şi mai departe, în faţa unei dificultăţi serioase pentru a cărei soluţie fac trimitere la comentariul textului. Cel care îndeplineşte ritualurile iniţierii este de obicei numit preotul, iar în două sau trei locuri episcopul. Într-un text explicit, Sf. Ioan Hrisostom spune că cel care face iniţierea este episcopul asistat de preoţi: „Rugaţi-vă, le cere Sf. Ioan Hrisostom catehumenilor, rugaţi-vă pentru episcopul nostru din mâinile căruia şi prin vocea căruia veţi primi aceste bunuri. Rugaţi-vă mult pentru preoţii care în acelaşi timp ne asistă"[102].

Preotul de atunci îl însemnează ca pe un soldat care tocmai s-a înrolat pentru arena spirituală, el îl unge pe frunte cu untdelemn, făcându-i semnul crucii şi zicând: „Se unge cutare în numele

[102] *Catéchèse III, Varia gr. sacra*, p. 174, rândul 25, apud *Ibidem*, p. 91.

Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh"[103]. Sf. Ioan Hrisostom, spre deosebire de Teodor de Mopsuestia, distinge cu grijă cele două momente ale ungerii: prima ungere pe frunte pare să urmeze imediat după jurământul de credinţă în Hristos. Apoi, la venirea nopţii, are loc ungerea pe tot corpul. Preotul cere catehumenului să-şi lepede hainele, cateheza a III-a din seria Papadopoulos o spune lămurit[104]. Cateheza a II-a omite subiectul, însă folosirea diatezei active şi tranzitive ne obligă să tragem aceeaşi concluzie[105]. Tot această cateheză specifică şi că ungerea trupului nu este făcută de preot. Diaconii şi clericii inferiori ungeau bărbaţii; ungerea femeilor era făcută de diaconiţe[106]: „Adam şi Eva erau goi şi nu cunoşteau ruşinea înainte de a fi primit haina păcatului, care i-a umplut de ruşine. Aici, prin urmare, nu există nici un motiv de ruşine. Căci baia botezului este cu mult mai bună decât raiul. Aici nu este şarpe, ci Hristos are funcţia unui mistagog în vederea renaşterii prin apă şi prin Sfântul Duh. Nu sunt aici copaci frumoşi, plăcuţi la vedere, dar sunt harismele spirituale. Nu este aici pomul cunoştinţei binelui şi răului; nu sunt nici lege, nici porunci, ci harul şi darurile"[107].

După ungerea pe tot trupul, catehumenul coboară în baptisteriu pentru a primi botezul. Nicăieri nu se menţionează, explicit, ceva despre o mărturisire de credinţă înainte de botez. Totuşi, un pasaj din cateheza a III-a a lui Papadopoulos-Kérameus, care din păcate nu este unul dintre cele mai clare, ne face să credem că mărturisirea de credinţă avea loc după ultima cateheză, şi că era alcătuită din rostirea Simbolului de Credinţă în uz în Biserica din Antiohia: „De aceea, mărturisirea de astăzi este numită de credinţă

[103] *Catéchêse II*, 22, rândurile 3-7, apud *Ibidem*, p. 92.

[104] *Catéchêse III*, *Varia gr. sacra*, p. 173, rândul 31, apud *Ibidem*.

[105] *Catéchêse II*, 24, rândul 2, apud *Ibidem*.

[106] Dom Chrysostome BAUR, *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire* (*Sfântul Ioan Hrisostom şi operele sale în istoria literară*), Louvain, 1907, p. 65, semnalează faptul şi trimite la *Omilia a VI-a Coloseni* (*Homélie VI sur Colossiens*), P.G. 62, 342, unde este efectiv o descriere a botezului, dar fără nici o menţionare a diaconiţelor. Totuşi, diaconiţele formau încă din timpul Sf. Ioan Hrisostom un ordin de femei angajate în serviciul Bisericii, apud *Ibidem*, p. 93.

[107] *Catéchêse III*, *Varia gr. sacra*, p. 175, rândurile 1-9, apud *Ibidem*, p. 93.

şi nu vă mai cerem să rostiţi nici un cuvânt, înainte de a spune: Cred"[108].

Putem să concluzionăm, deci, că exista în Antiohia, în timpul Sf. Ioan Hrisostom, deşi el nu vorbeşte despre aceasta explicit în catehezele sale, o dublă mărturisire de credinţă, prima formată din rostirea simbolului, fie în Joia Mare după ultima catehează, fie în Vinerea Mare, după slujba lepădării de Satana şi de unire cu Hristos; a doua, sub formă de întrebări puse cu puţin înainte de botez. Probabil tocmai la această mărturisire face aluzie Sf. Ioan Hrisostom în cateheza a II-a, când spune: „Deci prin această credinţă în Sfânta Treime dobândim iertarea păcatelor şi prin această mărturisire câştigăm înfierea"[109].

I.5. Botezul

După ungerea trupului, după mărturisirea de credinţă, catehumenul intră în baptisteriu. Episcopul, sau, în lipsa lui, preotul, îşi pune mâna pe capul său şi îl afundă de trei ori în apa sfinţită, rostind formula sacramentală. Aceeaşi formulă se găseşte în cateheza a III-a din seria Papadopoulos, ca şi în catehezele lui Teodor de Mopsuestia. Descrierea detaliată a acestora din urmă ne permite să înţelegem întreaga lucrare: invocarea Sfintei Treimi nu are loc decât o dată, însă la fiecare menţionare a uneia dintre cele trei Persoane dumnezeieşti, cel care botează afundă şi ridică pe cel botezat. În acest fel apare unitatea Sfintei Treimi în tot ce ţine de mântuirea noastră[110].

Sf. Ioan Hrisostom insistă pe rolul îndeplinit de preot. „Când te-ai botezat, nu considera că preotul este cel care te-a botezat, ci Dumnezeu, care Se atinge de capul tău prin puterea Sa nevăzută; nici înger, nici arhanghel, nici oricine altcineva nu îndrăzneşte să se apropie şi să te atingă. Căci, într-adevăr, Dumnezeu este Cel

---

[108] Idem, p. 170, rândurile 10-12, apud *Ibidem*, p. 94.

[109] *Catéchêse II*, 26, rândurile 15-16, apud *Ibidem*, p. 95.

[110] Théodore de Mopsueste, *Homélies catéchêtiques*, traducere, introducere, index de Raymond Tonneau, O.P., în colaborare cu Robert Devresse (Studi e Testi 145), Cittâ del Vaticano 1949, *Catéchêse* 14, p. 403, apud *Ibidem*, p. 96.

Care ne naşte din nou şi nu vrea ca în această naştere dumnnezeiască să avem alt Tată decât pe El"[111].

El spune în acelaşi sens în cateheza a II-a: „Nu doar mâna preotului atinge capul celui ce se botează, ci şi dreapta lui Hristos, după cum reiese chiar din cuvintele celui ce botează. Căci el nu spune: «(Eu) îl botez pe cutare», ci «Se botează cutare», arătând că el este doar administratorul harului şi că nu face altceva decât că îşi împrumută mâna"[112].

Cât despre cel botezat, el primeşte într-o clipă toate bunurile. Sf. Ioan Hrisostom, într-o minunată progresie, enumără până la zece haruri oferite prin botez. Cei (abia) botezaţi sunt liberi, sfinţiţi, drepţi, fii ai lui Dumnezeu, moştenitori ai cerului, împreună cu Hristos moştenitori, fraţi ai lui Hristos (şi împreună moştenitori), mădulare ale lui Hristos, temple ale lui Dumnezeu, organe ale Sfântului Duh[113].

I.6. Ceremoniile de după botez

Sf. Ioan Hrisostom este prea sobru în legătură cu tot ceea ce urmează după botez. Neofiţii erau felicitaţi, îmbrăţişaţi, sărutaţi: „De cum ies din apa sfinţită, întreaga adunare îi îmbrăţişează, îi salută, îi sărută[114], îi felicită şi împărtăşesc bucuria lor datorată faptului că, odinioară sclavi şi captivi, ei au devenit într-o clipă oameni liberi, fii poftiţi la masa împărătească. De fapt, îndată ce ies din apele sfinţite, ei sunt conduşi la înfricoşătoarea masă, izvor de mii de daruri, ei gustă din Trupul şi Sângele Domnului şi devin

---

[111] *Homélie 50 sur Mathieu*, P.G. 58, 507, al 11-lea rând înainte de sfârşit, apud *Ibidem*, p. 97.

[112] *Catéchèse II*, 26, rândurile 11-13, apud *Ibidem*.

[113] *Catéchèse III*, 5, apud *Ibidem*, p. 98.

[114] Sărutul păcii despre care este vorba aici nu este, fără îndoială, sărutul păcii explicat în *Catéchèse III*, *Varia gr. sacra*, p. 175. Trag această concluzie dintr-un loc analog, *Homélie III sur l'Inscription des Actes*, P.G. 51, 98, rândurile 1-6. Sf. Ioan Hrisostom compară prima şi cea de-a doua naştere. El opune scâncetelor nou-născutului bucuriile noului luminat: „Nu sunt aici plânsete şi scutece. Cel născut este sprinten şi gata de luptă. De aceea picioarele sale sunt goale şi mâinile libere, pentru ca să poată fugi şi lovi cu pumnul. Nimeni nu plânge aici, nici o lacrimă, ci sărutări şi îmbrăţişări ale fraţilor care-l recunosc pe propriul membru, nou, al adunării.

locuință a Duhului: ei s-au îmbrăcat în însuşi Hristos şi aşa, oriunde merg, ei apar asemeni unor îngeri pe pământ, la fel de luminoşi ca strălucirea soarelui"[115].

Un pasaj din comentariul epistolei către Coloseni menționează şi recitarea rugăciunii *Tatăl Nostru*, conform cultului celor mai vechi rituri siriene şi bizantine: „Cel care iese din baia botezului spune imediat: «Tatăl Nostru care eşti în ceruri etc.»"[116].

Imediat după ieşirea din apele sfințite (cateheza a II-a), după rostirea rugăciunii *Tatăl Nostru* (comentariu la Coloseni) şi după sărutarea sfântă (cateheza a III-a Papadopoulos-Kérameus), neofiții sunt conduşi la cina înfricoşătoare, izvor al tuturor bunurilor, unde gustă din Trupul şi Sângele Domnului[117]. „Noaptea era pe sfârşite, ziua cea nouă a Paştelui începea, mereu nouă, căci este ziua ce a fost sfințită de Domnul. Una după alta stelele dispăreau de pe boltă în timp ce stele noi se ridicau pe pământ. Orion, Arcturus, Vesper şi Lucifer mergeau în declin către stingere"[118]. Sf. Ioan Hrisostom îşi dorea ca stelele nou-născute în dimineața Paştelui să fie toate stele de dimineață".

Sărbătorile neofiților se prelungeau în Antiohia timp de şapte zile, asemeni sărbătorilor căsătoriei obişnuite care se prelungeau timp de tot atâtea zile: „După cum în lume sărbătorile de nuntă țin şapte zile, la fel şi noi prelungim pe durata aceluiaşi număr de zile sărbătorile acestor nunți duhovniceşti, împărtăşindu-vă din aceast ospăț tainic în care abundă mii de daruri. Şi ce spun eu, şapte zile? Dacă veți consimți să rămâneți cu sufletul sobru şi vigilent, atât cât va exista curgerea timpului se vor prelungi sărbătorile pentru voi, numai să păstrați haina de nuntă intactă şi strălucitoare."[119]. În fiecare zi, neofiții luau parte la Liturghie iar Sf. Ioan Hrisostom le adresa un îndemn potrivit, asemenea seriei catehezelor IV-VIII,

---

[115] *Catéchèse II*, 27, rândurile 3-5, apud *Ibidem*, p. 148.

[116] *Homélie VI sur Coloss.*, P.G. 62, 342, rândul 16 înainte de sfârşit, apud *Ibidem*, p. 99.

[117] *Catéchèse II*, rândurile 8-10, apud *Ibidem*, p. 149.

[118] *Catéchèse III*, 4, rândurile 5-7, apud *Ibidem*, p. 152.

[119] *Catéchèse VI*, 24, rândurile 4-9, apud *Ibidem*, p. 227

sau omiliilor la Scrierea Faptelor Apostolilor[120]. Aceste predici, după cum am spus mai sus, nu au nimic în comun cu catehezele mistagogice ale Sf. Chiril al Ierusalimului, rostite şi ele în timpul Săptămânii Luminate. Sf. Ioan Hrisostom nu mai este prezent ca mistagog, ci ca un moralist sever şi ca un om iscusit în viaţa duhovnicească.

Două motive îl fac să predice despre acest nou post duhovnicesc. Pe de o parte, el ştie că natura umană nu este nicicând mai slabă ca atunci când se odihneşte; pe de altă parte, duşmanul sufletelor noastre nu este nicicând mai dispus să ne ispitească decât atunci când vede sufletul îmbogăţit cu cele mai mari comori. Sf. Ioan Hrisostom predică neobosit, prin urmare, despre dreapta socoteală de care spiritualitatea monastică face atâta caz, despre disprețuirea bunurilor acestei lumi, despre dorirea şi contemplarea bunurilor cereşti. Sufletul trebuie statornicit în cumpătare şi paza minții. Noii botezați să ştie că este infinit mai uşor să-şi păstreze strălucirea de la botez prin acest efort susținut decât să o găsească din nou după păcat pe calea lacrimilor şi a pocăinței. Sf. Ioan Hrisostom, în mare, predică despre această morală a efortului al căruia vestitor este atât la Constantinopol cât şi în Antiohia. Nu e vorba aici că el nu ar recunoaşte rolul principal al harului, ci harul nu prisoseşte decât acolo unde găseşte un suflet bine pregătit, potrivit expresiei ce revine mereu în vorbirea lui: "Mai ales voi, care de curând v-aţi îmbrăcat în Hristos şi în care a sălăşluit Duhul Sfânt, în fiecare zi, vă rog, să vegheaţi la curăţia veşmântului vostru, ca să nu apară pe el vreo înnegrire ori vreo pată; nu fiţi nepoliticoşi în ceea ce spuneţi, nici neserioşi în ceea ce auziţi, nici vinovaţi în ceea ce gândiţi, nici dând frâu liber ochilor ca să privească nesăbuit, la întâmplare, trecând de la un lucru la altul. Toţi să ridicăm întărituri din toate părţile în jurul nostru, având mereu în minte gândul la înfricoşătoarea zi şa judecăţiiţ, pentru ca, rămânând în toată curăţia noastră, ferind de orice pată ori murdărie veşmântul nostru de cinste, să fim consideraţi vrednici de darurile inexprimabile de sus"[121].

---

[120] *Homélies I-IV sur l'Inscription des Actes des Apôtres*, P.G. 51, 65-112, apud *Ibidem*, p. 101.

[121] *Catéchèse VIII*, 25, apud *Ibidem*, p. 260.

Concluzie

Cele opt cateheze descoperite la mănăstirea athonită Stavronikita înseamnă puțin pe lângă opera literară a Sf. Ioan Hrisostom, căci aceasta este imensă şi nu cuprinde nici mai mult nici mai puțin de optsprezece volume în Patrologia lui J.-P. Migne. Montfaucon, care a lucrat mai mult decât oricare altul la strângerea şi mărirea operelor Sf. Ioan Hrisostom, s-a simțit răsplătit pentru truda sa prin descoperirea colecției celor Unsprezece noi omilii. El scrie de fapt în prefața tomului al XIII-lea, ultimul din ediția sa: „Nu fără succes am îndeplinit această sarcină, căci am strâns din manuscrise un mare număr de texte care nu văzuseră încă lumina zilei... Este cazul în special în tomul al XII-lea unde cititorul avizat va citi cu plăcere unsprezece noi omilii strălucite şi care aduc o contribuție importantă istoriei acestui timp"[122].

După Montfaucon, nu s-au mai adăugat decât puține lucruri la opera Sf. Ioan Gură de Aur. Singurele care fac excepție sunt cele trei cateheze admirabile publicate de Papadopoulos-Kérameus şi rămase din păcate prea puțin cunoscute de cititorii fervenți ai literaturii greceşti şi de admiratorii Sf. Ioan Hrisostom[123]. Cele opt cateheze de la Stavronikita constituie în aceste condiții cea mai importantă contribuție la opera Sf. Ioan Hrisostom de la ediția dată de Montfaucon, iată, de mai bine de două secole.

---

[122] Bernard de Montfaucon, *Prefață* la tomul al XIII-lea şi ultimul dintre operele Sf. Ioan Hrisostom, Paris, 1738: „Neque infeliciter hanc suscepimus curam, bene multa enim opera quae lucem nondum viderant ex manuscriptis excepimus... maximeque omnium in duodecimo (volumine) ubi undecim novas homilias praeclaras et ad historiam illius aevi multum conferentes non sine voluptate leget eruditus lector".

[123] Cititorului i se va fi deschis pofta de lectură prin fragmentele din aceste omilii prezentate în această introducere. Cred că cei care conduc *Sources chrétiennes* intenționează să publice aceste minunate omilii din momentul în care principalele mărturii manuscrise vor fi adunate. Ar fi important mai ales să putem regăsi o nouă mărturie pentru cateheza a III-a, cea mai interesantă din punct de vedere sacramental şi a cărei editare nu se bazează decât pe un singur manuscris, care este departe de a fi complet.

Astăzi interesul pentru ele rezultă din subiectul pe care îl tratează. Biserica face apel din nou la izvoarele vii ale Tradiției și la rânduiala botezului și a inițierii creștine.

Catehezele Sf. Ioan Hrisostom vin să aducă la timpul potrivit un element apreciabil pentru o teologie a botezului și pentru o pastorală a cultului pascal[124].

[124] Cf. Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites...*, p. 104.

BCUIAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cateheza înainte şi după botez sau despre formarea creştină pe tot parcursul vieţii

Pr. Lect. Dr. Dan SANDU
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Doi termeni ce se conţin şi se presupun unul pe altul: botezul şi cateheza

Formarea caracterului persoanei umane reprezintă un proces complex, care ține de tezaurul genetic cu care omul vine la existență, factorii familiali şi bio-sociali de impact şi educația pe care o primeşte din momentul conceperii, de-a lungul existenței. Educația este astăzi definită ca un process care durează pe tot parcursul vieții. Multe proiecte europene şi internaționale vizează tocmai formarea sau educația pe tot parcursul vieții.[125] Această activitate este apanajul unor instituții sociale, între care şi şcoala. Modelul de formare european este astăzi cel secular, fără apel la convingerile religioase, idealul unei bune formări fiind angajabilitatea persoanei şi cariera de succes.

În studiul de față încercăm un transfer al acestei paradigme a "formării pe tot parcursul vieții" în spațiul societății creştine unde idealul a fost dintotdeauna angajarea în zidirea Trupului lui Hristos - Biserica, cu idealul de a accesa împărăția cerurilor. Educația creştină se dovedeşte eficientă dacă începe cu o generație sau două înainte. Botezul pruncilor, practicat în mediile majoritar ortodoxe, nu înseamnă că educarea în credința creştină este opțională. Botezul ortodox la maturitate este mai rar şi se întâlneşte des în țări occidentale, unde adulți fără educație creştină ori membri ai unor denominații şi religii necreştine acceptă să devină membri ai Bisericii Ortodoxe. În cazul lor, se constată o viață de credință foarte intensă şi responsabilă în comparație cu mulți creştini născuți

[125] http://ec.europa.eu/education/index_en.htm, consultat în 9 mai 2011.

şi crescuţi în mediul ortodox, atunci când decizia de convertire a fost liberă de interese sociale şi chibzuită, adică dacă au avut instrucţia necesară pentru ceea ce urmează să facă sau să devină. Oricât de mare ar fi bucuria convertirii unui om la credinţă, "botezarea neamurilor" (Matei 28, 19) nu trebuie tratată ca simplu eveniment liturgic, fără răspundere educaţională. Să luăm, de exemplu, predica Sfântului Apostol Petru, de la Pogorârea Duhului Sfânt (Fapte 2, 14-38), care face o adevărată incursiune în istoria mântuirii prin Hristos, vestit de prooroci, înainte de a boteza pe cei adunaţi la Ierusalim, în preajma Cincizecimii.

În fidelitate faţă de porunca Mântuitorului de după înviere, „Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le..." (Matei 28, 19), prin hristologia Apostolului Petru de la Cincizecime, Biserica a început mai întâi să înveţe, să educe, apoi să boteze. Candidaţii la Botez, numiţi „catehumeni", erau introduşi progresiv în viaţa Bisericii, prin învăţătură, completată de ritualuri specifice mereu îmbogăţite prin simboluri, oferind catehumenului posibilitatea de „iluminare" intelectuală, ce se desăvârşea prin botez, considerat încununarea etapei dintâi a pregătirii pentru împărăţia lui Dumnezeu. Pregătirea catehumenilor a fost abandonată treptat, până la dispariţia întregii instituţii a catehumenatului iar botezul a fost redus la simplă ceremonie liturgico-festivă de încreştinare formală. Pregătirea teoretică pentru botez nu înseamnă că se impunea vreun fel de raţionalizare a semnificaţiei şi ritualului, întrucât este o taină imposibil acceptat de raţiunea umană discursivă. Educaţia pentru botez are ca scop conştientizarea demnităţii şi responsabilităţii la care este chemat cel care îl primeşte.

Învăţarea începea în primele secole de existenţă a Bisericii cu o atentă selecţie a celor care voiau să devină creştini: candidatul era adus la episcopul local de către naşii săi, adică acei membri ai comunităţii creştine care puteau depune mărturie pentru intenţiile serioase ale candidatului, pentru caracterul autentic al convertirii sale. După ce erau aleşi, catehumenii începeau un program de rugăciune zilnică pentru iertarea păcatelor înainte de botez, aşa

încât în secolul al III-lea în *Tradiția lui Ipolit*,[126] botezul însuşi era asimilat cu iertarea păcatelor. Cel mai important este faptul că lucrarea precizează cum fiecare credincios avea obligația zilnică să participe la catehеză, iar când nu era catehеză, să se roage individual.[127]

Textul precizează că, înainte de a fi aduşi în fața comunității, cei chemați trebuiau arătați mai întâi învățătorilor (presbiterii), să spună de ce vor să devină creştini şi să li se examineze viața şi statutul social, respectiv dacă erau sclavi ori liberi. Numai dacă persoana era convinsă de ceea ce doreşte şi arăta disponibilitatea de a se schimba era primită la instrucție, care dura trei ani.[128] Educația pentru botez era însoțită de anumite reguli de disciplină liturgică: să nu dea sărutul păcii cu cei credincioşi, să nu participe la slujba euharistică, să primească „punerea mâinilor" din partea învățătorilor după fiecare lecție şi să nu se aventureze la martiriu înainte de botez. Dacă ar fi suferit o violență sau moarte înainte, botezul era considerat valid prin vărsarea propriului sânge.[129]

Concret, pregătirea prin catehеză însemna descifrarea înțelesurilor istoriei lui Israel, pentru a se putea descoperi şi împropria noțiunea şi impoprtanța mântuirii pentru cel credincios în creştinism. Era necesar să fie cunoscute dogmele noii credințe cu privire la Dumnezeu, relația Lui cu lumea creată. Nu se intra în detalii în de ordin teologic speculativ, cum ar fi noțiuni despre natura lui Dumnezeu, modul existenței Sale, noțiuni privind unicitatea, infinitatea sau trinitatea lui, cât mai degrabă la dragostea şi bunăvoința personală a lui Dumnezeu de a mântui lumea. Candidații la botez primeau structura catehetică de bază, potrivit căreia, omul se află prin proprie decizie între puterea distructivă a răului şi puterea izbăvitoare a Creatorului, care culminează în taina pascală a învierii, respectiv desființarea oricărei puteri a răului. Dogmele

---

126 Prima mențiune detaliată a slujbei botezului este *Tradiția lui Ipolit*. Am folosit textul din lucrarea *Baptism and Eucharist*, edited by Max Thurian and Geoffrey Wainwright (eds), WCC Publications, Geneva, 1983, pp. 5-8.

127 Textul românesc: Sfântul Ipolit al Romei, *Tradiția Apostolică*, în Ioan I. Icâ jr, *Canonul Ortodoxiei*, Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 587.

128 Max Thurian and Geogffrey Wainwright, *op. cit.*, p. 5.

129 Sfântul Ipolit al Romei, *op. cit.*, în *vol. cit.*, pp. 379-380.

nu erau predate sau asimilate ca adevăruri valide intelectual, ci folositoare spiritual, într-un proces continuu de convertire morală care începea atunci şi continua întreaga viaţă a persoanei. Fiecare eveniment biblic vechitestamentar era interpretat ca având rolul de a prefigura bunurile cereşti de care cel ce se pregătea pentru botez avea să se împărtăşească în viaţa de credinţă şi în existenţa veşnică în comuniunea cu Hristos. Educaţia temeinică şi insistenţa pe necesitatea dobândirii mântuirii oamenilor aveau menirea de a-l convinge pe candidat că ceremonia botezului nu era un simplu rit de iniţiere, nici o întâmplarea în viaţa acestuia, ci darul cel mai de preţ al prezenţei lui Hristos înviat, în viaţa personală. Această dimensiune explică devoţiunea profundă şi entuziasmul vieţuirii creştine primare.[130]

După pregătirea teoretică, dacă erau recomandaţi pentru botez, candidaţii trebuiau să fie examinaţi dacă au făcut fapte de caritate: au „cinstit văduvele", au vizitat pe cei bolnavi, au făcut slujba lor cotidiană cu toată considerația. Trebuiau să aibă în vedere să se îmbăieze în ziua a cincea din săptămâna botezului, adică joi. Urma vizita episcopului pentru a-i boteza în ziua de sâmbătă. Vinerea precedentă botezului catehumenii ţineau post negru. Înainte de botez, episcopul le cerea să facă gesturi specifice de pocăinţă: îngenunchere, ascultarea evangheliei, primirea exorcismelor după care sufla asupra lor şi îi însemna cu semnul crucii la frunte, la nări, la urechi. Petreceau apoi noaptea în rugăciune, priveghere şi lectura textelor sfinte. La cântatul cocoşilor, episcopul făcea rugăciunea de binecuvântare a apei, ungea pe catehumeni cu „untdelemnul mulţumirii" apoi cu „untdelemnul exorcizării", se lepădau de Satana de trei ori, după care erau botezaţi toţi, prin scufundare, întâi copiii, apoi bărbaţii maturi şi, la final, femeile, cu sprijinul diaconilor şi diaconiţelor.

Cuvintele de botez erau rostite în formă dialogală, cu mărturisirea credinţei din partea catehumenului pentru fiecare scufundare, astfel: „Crezi în Tatăl Atotputernicul?" Catehumenul răspundea

---

[130] Pentru mai multe detalii a se vedea Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Împărtăşirea Sfântului Duh,* traducere de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1999, pp. 117-122.

„Cred!". Urma prima scufundare. „Crezi în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, care S-a născut din Duhul Sfânt şi Fecioara Maria, a fost răstignit în zilele lui Ponțiu Pilat, a murit şi a înviat a treia zi din morți, s-a înălțat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui şi va veni să judece viii şi morții?", „Cred!", iar presbiterul îl scufunda a doua oară. „Crezi în Sfântul Duh, Sfânta Biserică şi în învierea trupului?", „Cred!" şi era scufundat a treia oară. Era uns din nou cu „undelemnul mulțumirii" în numele lui Iisus Hristos. După ce era îmbrăcat în haina albă, era primit în congregație, episcopul citea o rugăciune de iertare de păcate şi invocare a Duhului Sfânt, era uns cu untdelemn binecuvântat, apoi i se acorda sărutul păcii, începând cu episcopul.[131]

Este lesne de observat că gesturile şi momentele principale ale botezului au fost păstrate şi se practică în Biserica de Răsărit până astăzi, cu diferența că mărturisirea de credință o face naşul pentru pruncul care se botează. Întrucât botezul se administrează copiilor, a dispărut partea pregătitoare, instrucția premergătoare botezului care e de presupus să o cunoască naşul, cel ce îşi asumă răspunderea formării spirituale a noului botezat. Avem de a face cu o „pseudomorfoză" în sensul că nu s-a schimbat nimic din cult, ci s-au schimbat percepția şi conştiința față de cult:[132] slujbele nu mai includ eshatologic şi mântuitor pe cei ce participă la ele, ci au devenit „celebrări" ale unui cler care scoate pe om, prin ceremonie, din sfera profanului şi îl pune în contact individual cu sacralitatea lui Dumnezeu.

Simbolul ca instrument de educație în practica botezului

Slujba Botezului este încărcată de simboluri ale realității transcendente, obiectivate în formule dogmatice şi în rugăciuni, în istorie creştină şi materie transfigurată.

La nivel individual, botezul are ca efect schimbarea materiei persoanei, din victimă a răului în ființă liberă de orice păcat sau întinare, prin crearea unei legături de absolută unitate harică între persoana umană şi persoana dumnezeiască a Fiului înviat, după

[131] Max Thurian and Geogffrey Wainwright (eds), *op. cit.*, pp. 5-6.

[132] Ioan I. Ică jr., *op. cit.*, p. 46.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

modelul legăturii din interiorul Persoanei lui Iisus Hristos, Dumnezeul înomenit pentru ca omul să se îndumnezeiască. Botezul este mai mult decât un act ritualic purificator pentru că implică realități personale, în primul rând prin prezența lucrătoare a lui Hristos, a Duhului Sfânt ca Persoană care sfințește apa impersonală și îi dă valoare infinită, la trimiterea Persoanei Tatălui, Creatorul și susținătorul tuturor. Rugăciunile sunt un neîntrerupt dialog între preot, ca reprezentant al comunității și Dumnezeu, dialog care se exprimă în formule dogmatice de mare profunzime.

În rugăciunea de sfințire a apei sunt cuprinse cele mai importante capitole de teologie dogmatică, începând cu afirmația existenței mărite a lui Dumnezeu Creatorul: „Mare eşti Doamne şi minunate sunt lucrurile Tale şi niciun cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale". Atotputernicia Lui se manifestă în crearea materiei din nimic şi organizarea materiei create. Universul îşi are originea, potrivit rugăciunii de binecuvântare a apei, în Dumnezeu personal, exprimat prin „Tu", căruia rugăciunea se adresează. Este apoi reliefată grija providențială, ciclicitatea anotimpurilor şi supunerea strelor față de Creator, într-o organizare ireproşabilă, confirmată de ştințele astronomice. Atotputernicia Creatorului este exprimată în comparație cu ceea ce o mare parte din omenire a cinstit în religiile precreştine: soarele, luna, stelele, lumina, adâncurile apelor, aerul, toate sunt supuse Lui, având imprimată în însăşi existența lor pecetea raționalității Făcătorului. Câtă vreme Dumnezeu este un Creator personal, rugăciunea arată cum ființele raționale şi personale superioare îl cinstesc în permanență. Avem aici un adevărat tratat de anghelologie, în care serafimi şi heruvimi, împreună cu toate „puterile cereşti" slujesc şi se închină. Dumnezeu nu rămâne izolat în transcendența Sa ci coboară în creație prin întruparea Fiului din bunătate şi iubirea comună de la creație pentru a mântui neamul omenesc.

Intrăm în alt important capitol al dogmaticii creştine ortodoxe, unde se arată ce este mai important pentru persoana care va fi încreştinată: mântuirea prin Hristos, întruparea lui Iisus Hristos în persoana Fecioarei Maria, trimiterea Duhului şi desființarea puterii răului din creație prin binecuvântarea prezenței Sale. Ultima partea rugăciunii e consacrată efectelor vindecătoare a apei sfințite prin

rugăciune şi prezenţa harului Duhului Sfânt asupra fiinţei umane, vocaţia celui botezat de a intra în ceata celor „întâi-născuţi înscrişi în cer".[133]

Din formula Simbolului niceo-constantinopolitan, care nu explicitează polivalenţa simbolică a botezului, ci afirmă simplu „mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor", s-a tras reducţionist concluzia că rolul botezului este de „baie ritualică", un fel de ceremonie de familie. Formula „iertarea păcatelor", interpretată prin prisma catehumenatului timpuriu, purta o mult mai mare greutate, fiind înţeleasă ca început al luptei creştine pe tot parcursul vieţii, de premisă pentru eliberarea de păcatele personale, creşterea în viaţa de credinţă şi în cunoaşterea iluminativă a lui Dumnezeu. Că este astfel, ne-o arată Sfântul Petru, care spune celor care au ascultat predica lui la Cincizecime „Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi [...] şi veţi lua harului Sfântului Duh" (Faptele Apostolilor 2, 38). Iertarea păcatelor are, deci, începutul în pocăinţa personală, mereu reînnoită prin Taina Mărturisirii, nu în rutina ritualului şi se desăvârşeşte în primirea Sfintei Împărtăşanii, singura care „arde spinii păcatelor".[134] Se intră astfel într-o stare de permanentizare a lucrării lui Dumnezeu în viaţa omului, în întreaga sa existenţă pământească.

---

[133] *Aghiazmatar*, ediţia a cincea, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1992, pp. 32-34.

[134] „Cu focul mă împărtăşesc şi, străină minune, mă răcoresc nears, ca rugul de demult care, aprins fiind, nu se mistuia." Vezi *Rugăciunea a şaptea* din *Rânduiala Sfintei Împărtăşanii*, în *Liturghier*, IBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 315. Chiar şi după Spovedanie, numită „al doilea Botez", credinciosul se apropie tot nevrednic de Sfânta Împărtăşanie. El nu se poate face niciodată vrednic pe sine, ci este făcut vrednic de Hristos prin împărtăşire. Aşa se înţelege formula de rugăciune rostită de preot după împărtăşirea credincioşilor: „Drepţi (a se înţelege „îndreptaţi" sau „mântuiţi") fiind prin primirea dumnezeieştilor, sfintelor, precuratelor, nemuritoarelor, cereştilor, de viaţă făcătoarelor, înfricoşătoarelor lui Hristos Taine, cu vrednicie să mulţumim Domnului!" (*Liturghier*, p. 172).

Materia tainei, simbolul responsabilității omului față de Universul creat

În ceea ce privește materia folosită, Botezul are în centrul slujbei apa, la care se adaugă untdelemnul și lumânarea.[135] Prin ea însăși, apa este mediul vieții biologice; în înțeles teologic, apa este una dintre resursele neregenerabile pe care Dumnezeu le-a creat ca mediu în care viața să poată dăinui (Facere 1). Ea stă la baza universului creat din referatul biblic, unde se arată că la început au fost apele, acestea au fost despărțite de Creator iar în apă a sădit puterea de viață. Așadar, Dumnezeu Însuși „folosește" apa pentru a da viață, a reface sau a vindeca natura afectată de păcat, dar și a pedepsi, în cazul potopului (Facere 6, 8), ori a apăra pe cei aleși, ca în cazul trecerii prin apa Mării Roșii, devenită simbol al botezului creștin (Ieșire 15, 4 ș.u.).[136]

Apa juca un rol însemnat la templul din Ierusalim, în spălările ritualice cu rol de expiere. Comunitatea esenienilor de la Qumran folosea apa în ritualul de primire și inițiere a noi membri. Din această comunitate se crede că a făcut parte Ioan Botezătorul, care începe practica botezării la Râul Iordanului, formă văzută a predicației lui spre pocăință. Și el confirmă că botezul începe cu pocăința sau întoarcerea de la păcate, importantă pentru a actualiza legătura genuină cu Dumnezeu. Iisus Hristos a acceptat botezul lui Ioan ca garanție a autenticității mesajului Botezătorului dar și pentru a prelua integral misiunea de a vesti instituirea împărăției lui Dumnezeu, deși El nu avea nevoie de pocăință. Botezul lui Hrisos este un mijloc de a revela Treimea în lume, locul Lui în Treime, în numele căreia a venit pe pământ. Toate cele patru Evanghelii menționează că, atunci când Iisus a "ieșit din apă" Ioan a văzut Duhul coborând peste El ca un porumbel (Marcu 1,

---

[135] Nu introducem în rândul elementelor materiale crișma, fașa, trusoul, podoabele cu rol mai mult decorativ decât util, deși se dă și acestora uneori o intepretare simbolico-liturgică. Un loc aparte îl constituie Sfântul și Marele Mir, pe care nu îl vom considera parte din Taina Botezului, ci din ritualul separat inclus în slujbă, al mirungerii sau confirmării.

[136] Pentru mai multe semnificații cu privire la apă, a se vedea, *The Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity*, capitolul *Baptism*, edited by John Anthony McGuckin, Blackwell Publishing Ltd., 2011, pp. 65 ș.u.

10; Matei 3, 16; Luca 3, 22; Ioan 1,32),[137] prin care Hristos lucrează în Biserică până la sfârşitul veacurilor.

Iisus Hristos însuşi foloseşte apa ca instrument pentru a descrie cele mai însemnate învăţături despre realităţile nevăzute: izvorul, fântâna, scăldătoarea, râul, marea învolburată. El Se defineşte ca „apa cea vie", din care cine va bea nu va înseta niciodată (Ioan 4, 11-14). Patimile şi moartea Sa sunt descrise ca o „scufundare", un botez prin care spală păcatele lumii şi încorporează lumea în Sine (Marcu 10, 38-40). Pentru Iisus, botezul devine condiţie obligatorie de acces la împărăţia cea nouă: "De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va intra în Împărăţia lui Dumnezeu" (Ioan 3, 4).

Fidel următor al lui Hristos, Sfântul Pavel recomandă: „Nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii; căci dacă am fost altoiţi pe El prin asemănarea morţii Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai învierii Lui, cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului" (Romani 6, 3-6).

De aceea, apa a rămas şi în creştinism simbolul renaşterii şi purificării omului în Hristos, cum se afirmă în unul dintre primele documente creştine: "Apa trebuie să fie curgătoare. Dacă nu ai apă curgătoare, botează în altă apă; dacă nu este rece, poate fi şi caldă. Dacă nu ai de niciun fel, toarnă apă pe cap de trei ori..."[138]

Untdelemnul are aceeaşi tradiţie veche biblică, fiind folosit la învestirea cu autoritate a profeţilor, regilor şi arhiereilor. În tâlcuirea Părintelui Boris Bobrinskoi, ungerea cu untdelemn reprezintă "geneza şi progresul credinţei, închinarea înaintea lui Dumnezeu, bucuria duhovnicească" permeabilizarea trupului la lucrarea Sfântului Duh dar şi învestirea celui botezat cu preoţia

---

[137] Descrierea antropomorfică are menirea de a arăta realismul coborârii Duhului, nu a defini pe Duhul Sfânt ca un porumbel, cum greşit este reprezentat adeseori în iconografie.

[138] W. Rordorf, *La doctrine des Douze Apôtres*, în *Sources Chrétiennes*, 248, 1978, la Berard Marthaler, *The Creed*, Twenty-Third Publications, Connecticut, 1993, p. 315.

universală.[139] Uneori mai mult decât apa, untdelemnul este folosit în literature biblică penru a desemna chemarea la o demnitate însemnată a persoanei umane, crearea unei legături personale cu Dumnezeu. Acesta este simbol al bucuriei, al vindecării şi, mai ales, al curăţirii şi eliberării de puterea demonică.[140] Ungerea cu untdelemn are şi un simbolism pnevmatologic, întrucât coborârea Sfântului Duh este considerată "ungere de sus" (I Ioan 2, 20), materializare a milostivirii lui Dumnezeu spre tămăduire sufletească şi trupească. Sfântul Efrem Sirul pune untdelemnul în legătură cu Persoana lui Hristos: "Numele untdelemnului este asemănător cu Numele lui Hristos, căci de la El provine Numele lui Hristos (Mesia - Unsul), iar untdelemnul este umbra Numelui lui Hristos."[141]

Realităţi teologice, daruri făcute fiinţei umane prin botez

Cum am văzut, Sfântul Apostol Pavel explică botezarea ca fiind începutul unirii omului cu Hristos înviat. Între cel botezat şi Hristos se stabileşte o legătura pnevamtic-organică, omul pătrunde în duhul Lui, cuprins în dinamica vieţii Lui. Se reface la nivel personal răstignirea, moartea şi învierea împreună cu Hristos în care sălăşluieşte Duhul Sfânt. A boteza înseamnă a scufunda, înseamnă imersiune, deci dispariţie din faţa ochilor privitorilor. De aceea, în formularea epistolelor Sfântului Apostol Pavel, a boteza «în Hristos» (Romani 6, 3; Galateni 3, 27), sau «în numele Domnului Iisus» (1 Corinteni 1, 13), înseamnă afundarea în Hristos, în viaţa Lui veşnică, ce conduce la eternizarea umanului. Din această perspectivă, formula de botez ar suna astfel: "Se scufundă X în Dumnezeu Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh!" Prin intrarea în intimitatea vieţii lui Hristos, omul este dăruit Sfintei Treimi, nu îşi mai aparţine, transcende limitele materialului, păcatul şi moartea ca stare cu care pruncul vine în lume, născându-se acum spre viaţa veşnică. Prin scufundarea în apă se creează comuniunea

[139] Boris Bobrinskoi, *Împărtăşirea Sfântului Duh*, traducere de Măriuca şi Adrian Alexandrescu, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1999, p. 141.

[140] Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, pp. 126-127.

[141] Cf. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 176.

cu Hristos, iar viața Sfintei Treimi se revarsă în ființa omului. Sufletul şi trupul sunt scoase de sub stăpânirea răului moştenit şi umplute de darurile promise ale Duhului Sfânt. În botez se face înfierea la viața Sfintei Treimi, încorporarea în «Trupul lui Hristos», Biserica. Lucrarea de "adopție" aparține Sfintei Treimi: "(Dumnezeu) ne-a mântuit prin baia naşterii din nou şi prin înnoirea Duhului Sfânt, pe care l-a vărsat peste noi, cu bogăție, prin Iisus Hristos" (Tit 3, 5-6).

Cum datorită jertfei lui Hristos, crucea este cinstită în Ortodoxie ca simbolul jertfei lui Hristos, se cuvine ca apa şi untdelemnul să fie cinstite chiar şi pentru simplul motiv că, prin ele, se sădeşte în om sămânța vieții veşnice. Taina Sfântului Botez marchează începutul luminării omului în a-L cunoaşte pe Dumnezeu şi întărirea sufletului spre a face față noilor exigențe ale vieții creştine.[142] Înainte de botez, păcatul face pe om incapabil să deosebească dispozițiile bune ale firii de lucrările întunericului, care se substituie eului său, încă neînnoit de Duhul Sfânt. Condiția păcătoasă şi stricăcioasă este încă legea firească ce lucrează în ființa omului: „Pe când eram în trup, patimile păcatelor, care erau prin lege, lucrau în mădularele noastre, ca să aducem roade morții [...] Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Romani 7, 5 şi 24). Omul poartă în ființa sa darurile Duhului în mod latent, în mod deosebit darul vederii lui Dumnezeu, al cunoaşterii, al voii celei bune, al liberei hotărâri, al stăpânirii duhovniceşti;[143] aceasta este legea „condiției muritoare", a stricăciunii după care se conduce existența omenească ruptă de Dumnezeu, de la naştere până la moarte şi care constituie jugul universal al păcatului adamic ce stăpâneşte firea omenească, ereditatea alienată de care nici un om nu se poate elibera prin efort

---

142 Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Studiu introductiv şi traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti 1997, pp. 73 ş.u.

143 Pentru darurile Sfântului Duh, a se vedea studiul subsemnatului, *„De viață Făcătorul": lucrarea Duhului Sfânt de înnoire a creației*, în volumul colectiv Pr. Prof. Dr. Viorel Sava şi Pr. Lect. Dr. Ilie Melniciuc-Puică (eds), *Autocefalia Bisericii şi mărturisirea credinței*, Doxologia, Iaşi, 2011, pp. 131-152.

individual, ereditate deodată fizică şi spirituală, care se extinde la tot neamul omenesc.[144]

Scos din starea adamică, slăbită şi stricăcioasă, omul nou trebuie să lupte, astfel încât să îl stăpânească Duhul lui Hristos mai mult decât concupiscenţa moştenită. Sfântul Apostol Pavel arată că omul cel vechi a fost răstignit cu Hristos, prin scufundare, altfel spus a dispărut definitiv. În locul lui, faptura nouă biruieşte condiţia muritoare prin raportarea la izvorul vieţii[145]. Prin lucrarea Duhului Sfânt, botezul eliberează pe om de aservirea faţă de păcat şi stricăciune: „Unde s-a înmulţit păcatul, a prisosit harul, pentru ca, precum a împărăţit păcatul prin moarte, aşa şi harul să împărăţească prin dreptate, spre viaţa veşnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru" (Romani 5, 20-21). Dumnezeu a făcut un legământ nepieritor cu omenirea, prin Hristos, iar fiecare credincios care afirmă credinţa în treime şi în Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu Cel viu este inclus în acest nou legământ prin botez. Angajamentul solemn, mărturisirea de credinţă niceo-constantinopolitană, întreita afundare îl fac să se plaseze dincolo de graniţele morţii, omul pătrunzând astfel într-o nouă dimensiune de existenţă prin înveşmântarea în nestricăciunea specifică trupului înviat al Domnului: „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" (Galateni 3, 27).

De la botez, legea lui Dumnezeu este înscrisă în membrele creştinului, numele lui Iisus Hristos este mărturisit cu inima şi cu buzele, trupul de viaţă dătător şi scump sângele Domnului îi hrănesc şi îi irigă întreaga fiinţă psiho-somatică. Răul şi întunericul se risipesc şi devin exterioare credinciosului, controlabile prin voinţa lui liberă; acesta dobândeşte şi îşi dezvoltă progresiv facultatea duhovnicească de a deosebi ispitele şi, totodată, puterea de la Hristos pentru a le respinge. Nicolae Cabasila afirmă: „Cei ce s-au renăscut prin botez trăiesc din însăşi viaţa în Hristos" adică "dintr-o putere a veacului ce va veni, o pregătire pentru viaţa cealaltă" (Evrei 6,5).[146]

---

[144] Boris Bobrinskoi, *op. cit.*, p. 138.

[145] Arhim. Prof. Nicolae Mladin, "Sfânta Taină a Botezului şi viaţa morală creştină", în *Mitropolia Ardealului*, XVI(1966), nr. 4-6, p. 214-231.

[146] La Boris Bobrinskoi, *op. cit.*, p. 139.

Ţinta botezului: convieţuirea divino-umană şi eternizarea persoanei prin har

"Pentru ca robul lui Dumnezeu X să se asemene morţii şi învierii lui Hristos, prin botez, să ne rugăm Domnului!", articulează una dintre formulele Ecteniei mari. Prin botez apare în omul concret viaţa veşnică în stare potenţială, învierea ca antidot pentru moartea pe care omul o poartă în sine. "Botezul este numit naştere, renaştere, creare din nou, pecete, dar tot aşa de bine i se spune şi baie şi ungere şi luminare şi dar al lui Dumnezeu, cuvinte care exprimă unul şi acelaşi lucru: că primirea botezului este prima condiţie pentru cei care se află cuprinşi de dorinţa de a duce o viaţă în Hristos".[147] După itinerariul vieţii pământeşti a Mântuitorului Hristos, cel nou botezat trece prin moartea omului vechi şi se naşte pentru viaţa fără de sfârşit, începând procesul de eternizare a fiinţei umane.

Biserica a fost născută ca entitate socială prin propovăduire şi prin Botez, apoi a preluat activitatea de celebrare a misterului credinţei, prin educaţie şi prin rugăciune, care dau tărie noului mod de viaţă, o viaţă frăţească, de unitate în Hristos. Pregătirea candidaţilor pentru marele dar al Sfântului Botez a avut de la început ca scop să "lepede pe omul cel vechi, cel stricat de poftele înşelăciunii, să se îmbrace în cel nou, care este înnoit după chipul Creatorului său, să se facă părtaş învierii şi, păstrând darul Sfântului Duh şi sporind prezenţa harului, să ia plata chemării de sus şi să se numere cu cei întîi-născuţi în cer"[148], cum se precizează în rugăciunea de început. Invocarea Împărăţiei ca început al slujbei propriu-zise cheamă pe toţi cei prezenţi la rugăciune comună cu scopul sfinţirii apei, izvorul vieţii, prin prezenţa Izvorului vieţii veşnice, Duhul Sfânt. Epicleza Sfântului Duh şi semnul Sfintei Cruci în apă arată că Hristos este prezent prin jertfa ispăşitoare, că Duhul Sfânt coboară personal în apa pregătită, că lucrările Lor sunt neîmpărţite şi nedespărţite. Rostirea numelor celui care se botează şi a numelor individuale ale Persoanelor Sfintei Treimi învaţă că, actul de naştere şi înviere a omului prin Hristos este un

[147] Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 50.
[148] *Aghiazmatar*, p. 34.

act personal bidirecțional, de relaționare și împărtășire reciprocă. În Hristos este lucrătoare Treimea, în nașterea "din apă și din Duh" e prezentă Treimea, în crearea făpturii noi este prezentă Treimea. Botezul este, așadar, lucrarea Sfintei Treimi, iar harul Botezului este harul nașterii din nou, ca luminare și sfințire spre cunoașterea realităților treimice. Numele lui Dumnezeu, prin Persoanele Sfintei Treimi, atunci când sunt pronunțate, devine operant în cel ce se botează. Energia divină este asumată de și în persoana umană prin cuvânt și prin mijlocirea materiei, aceasta din urmă fiind transfigurată de puterea Duhului Sfânt.

Creșterea omului nou în Hristos ca responsabilitate eclezială: rolul nașilor și a clerului

Identitatea creștină primită prin botez nu este statică, este un proces permanent de creștere împreună cu Hristos, spre asemănarea cu El, spre comuniunea cu El, ca nou membru al Bisericii (Romani 12, 4-5; I Corinteni 12, 27; Coloseni 1, 18) în care este introdus prin garanția nașilor și slujirea clerului. Odată născut la viața cea nouă în Hristos, prin Taina Sfântului Botez, creștinul se angajează într-o luptă spirituală continuă „până ce Hristos va lua chip" în el (Galateni 4, 19). Viața în Hristos este începutul sau pregustarea vieții veșnice, iar „umblarea întru înnoirea vieții" (Romani 6, 4) și creșterea până la „starea de bărbat desăvârșit" (Efeseni 4, 13) constituie o pregătire pentru acel mod de viață etern. Lupta spirituală a creștinului este susținută în primul rând de harul lui Dumnezeu, împărtășit prin celelalte Sfinte Taine în timpul vieții, în comunitatea eclezială sacramentală.

Creștinul, încorporat spiritual în Biserică, își lucrează propria desăvârșire numai în relație cu semenii săi: „Noi, cei mulți, un trup suntem în Hristos și fiecare suntem mădulare unii altora" (Romani 12, 5). În Biserică, fiecare creștin primește un dar și o misiune personală, o slujire și o răspundere proprie,[149] dar toate darurile și slujirile formează lucrarea unui singur trup eclezial: „Căci precum trupul unul este și are mădulare multe, iar toate

[149] Conform pildei talanților, Matei 25, 15-28, fiecare primește ceva, fiind responsabil de modul cum valorifică darul în semn de recunoștință pentru încrederea dată lor de Stăpân.

mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, aşa este şi în Hristos. Căci într-un singur Duh am fost toţi botezaţi într-un sigur trup, fie iudei fie elini, sclavi ori liberi, ca toţi să bem dintr-un singur Duh" (I Corinteni 12, 12-13).

Fiecare membru al comunităţii ecleziale slujeşte potrivit chemării lui: „Dar avem felurite daruri, după harul ce ni s-a dat. Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinţei; dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învaţă, să se sârguiască în învăţătură; dacă îndeamnă, să fie la îndemnare; dacă împarte altora, să împartă cu firească nevinovăţie; dacă stă în frunte, să fie cu tragere de inimă; dacă miluieşte, să miluiască cu voie bună! Dragostea să fie nefăţarnică. Urâţi răul, alipiţi-vă de bine. În iubire frăţească, unii pe alţii iubiţi-vă; în cinste, unii altora daţi-vă întâietate"(Romani 12, 6-10). Fiecare îşi aduce aportul său la misiunea Bisericii şi, la rândul lui, se împărtăşeşte de ceea ce realizează toţi membrii Bisericii la un loc.[150]

În munca vocaţională de zidire a trupului lui Hristos, creştinii colaborează cu Dumnezeu personal: „că noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem" (I Corinteni 3, 9). Nu membrii umani sunt cei ce fac să crească trupul lui Hristos ci Dumnezeu, însă fiecare participă cu lucrarea sa care rodeşte pe temelia pusă de Hristos: „Eu am sădit, Apollo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească. Astfel, nici cel ce sădeşte nu e ceva, nici cel ce udă, ci numai Dumnezeu care face să crească. Cel care sădeşte şi cel care udă sunt una şi fiecare îşi va lua plata după osteneala sa. Căci noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem; voi sunteţi ogorul lui Dumnezeu, zidirea lui Dumnezeu. După harul lui Dumnezeu, cel dat mie, eu, ca un înţelept meşter, am pus temelia; iar altul zideşte. Dar fiecare să ia seama cum zideşte; căci nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos" (I Corinteni 3, 6-11).

Această colaborare la „zidirea trupului lui Hristos" (Efeseni 4,11-15) se face în grade diferite, în măsura participării la misiunea lui Hristos, potrivit talanţilor încredinţaţi fiecăruia, fie naşi, fie

---

150 Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare în Sfânta Scriptură, în Sfânta Tradiţie şi în teologia contemporană*, în „Studii Teologice", XXIV(1972), nr. 5-8, p. 374.

clerici sau simpli participanți credincioşi la viața comunității bisericeşti. Mirenii, prin preoția universală, nu sunt scutiți de la misiune în comparație cu slujitorii hirotoniți, care formează preoția sacramentală. Toți se completează şi se susțin reciproc. Printr-o comparație foarte sugestivă a organismului Bisericii cu corpul omenesc, Sfântul Apostol Pavel arată că toți membrii Bisericii, atât cei învestiți cu preoția sacramentală, cât şi simpli creştini, deținători ai preoției generale, au un rol şi o misiune specifică în Biserică. Sfântul Apostol Petru valorifică importanța preoției tuturor credincioşilor creştini când îi numeşte „preoție sfântă", chemată să aducă „jertfe duhovniceşti, plăcute lui Dumnezeu prin Iisus Hristos" (1 Petru 2, 5) şi „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu" (1 Petru 2, 9). În acelaşi sens, Sfântul Evanghelist Ioan scrie celor şapte Biserici din Asia că Mântuitorul „ne-a făcut pe noi împărăție, preoți Dumnezeului şi Tatălui Său" (Apocalipsa 1, 6 şi 5, 10). În virtutea acestei preoții universale, creştinii sunt chemați să participare la întreita slujire a lui Hristos în Biserică. Participarea mirenilor la slujirea profetică a lui Hristos se face prin propovăduirea Evangheliei, păstrarea şi transmiterea misionară a Tradiției apostolice şi mărturia creştină în mijlocul lumii. De aici idealul martiriului şi cinstirea specială acordată celor care au "mărturisit" până la capăt credința, încât pe jertfa lor se construiesc bisericile, căci pe jertfa lui Hristos s-a zidit Biserica.

A învăța pe cineva pentru a-l aduce la credință este o chemare nu numai a predicatorului hirotonit, ci a fiecărui credincios, pe tot parcursul vieții: „Frații mei, dacă vreunul din voi se va rătăci de la adevăr şi cineva îl va întoarce, să ştie el că cel ce l-a întors pe păcătos din rătăcirea căii lui îşi va mântui sufletul din moarte şi mulțime de păcate îşi va acoperi" (Iacov 5,19-20). Creştinii trebuie să se „povățuiască unii pe alții" (Romani 15, 14), grăind adevărul unii către alții (Efeseni 4, 25), adevăr care este „Evanghelia spre mântuire tot celui ce crede" (Romani 1, 16-17) şi „lumina Evangheliei slavei lui Hristos" (II Corinteni 4, 4).

Predicarea cuvântului lui Dumnezeu constituie o exigență internă a credinței: „Crezut-am, pentru aceea am grăit; şi noi credem şi, de aceea, grăim" (2 Corineni 4, 13). A-L mărturisi pe

Dumnezeu înseamnă a mărturisi filiația divină a lui Iisus Hristos, filiația adoptivă a omului ca demnitate la care este chemat de Creatorul său, într-o invitație permanentă în existența universului.

Ţinta eshatologică a teologiei şi practicii botezului: iluminarea

Lucrarea de zidire a Bisericii, la care creştinii colaborează cu Dumnezeu, este orientată prin toate slujbele eshatologic. De la început, Biserica s-a constituit ca o comunitate istorică orientată spre împărăția care va veni: „Cetățenia noastră este în ceruri" (Filipeni 3, 20), spune Apostolul, deoarece creştinii nu au în istorie „cetate stătătoare" (Evrei 13, 14). Biserica este comuniunea de viață şi iubire a lui Dumnezeu cu oamenii, prin Hristos în Duhul Sfânt (Ioan 17, 21-23). Biserica istorică şi socială este chemată să reproducă în viața ei această comuniune trinitară şi unitară a lui Dumnezeu prin cei înnoiți în botez. Ea este comunitatea umană care trăieşte din comuniunea divină. Acesta este motivul pentru care vocația omului nou este una misionar-eshatologică. El anunță cu timp şi fără timp transfigurarea creației şi încorporarea tuturor în Împărăția lui Dumnezeu. Dacă în conținut activitatea creştină nu ar viza acest lucru, ea nu s-ar deosebi cu nimic de orice alt activism social eminamente pozitiv, orientat doar pe orizontală: „Fără unitatea prealabilă în numele lui Hristos, o comunitate de credincioşi ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar nu o Biserică"[151], iar membrii acestei organizații, persoane ce oferă asistență socială şi religioasă, dar niciodată creştini convinşi.

Botezul este şansa nemeritată a fiecărui om care pleacă de la condiția umană slăbită, prin care începe procesul asemănării cu Hristos. De aceea, cel ce doreşte să se boteze este întrebat cu repetiție: "Te lepezi de Satana ?" Acest dialog catartic este semnul deciziei spre pocăință şi schimbarea direcției vieții.[152] Exorcizările

---

[151] Pr.prof.dr. Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, p. 345.

[152] "Dialogul din slujba cetehetică, preliminară botezului, este instructiv în lumina învățăturii ortodoxe despre păcatul strămoşesc ca despărțire a ființelor umane de adevăratul izvor al vieții, Dumnezeu" spune Părintele Stanley Samuel Harakas (*Living the Faith*, Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1992, p. 19).

exprimă simbolic lepădarea lui Hristos-Omul de stăpânirea răului în natură, înainte de începerea activității pământeşti: „Piei, satano, căci scris este: "Domnului Dumnezeului tău să te închini şi Lui singur să-I slujeşti" (Matei 4, 10). Participarea omului cu trupul şi sufletul la actul botezului este reprezentată prin întoarcerea pruncului şi naşilor spre Apus, către care se dezic de stăpânitorul răului, după care se orientează spre răsărit şi ființa umană se umple de Hristos, pe care îl mărturiseşte ca reprezentantul Treimii, rostind de trei ori: „Cred în Dumnezeu Tatăl [...], în Fiul [...] şi în Duhul Sfânt". Credința în Sfânta Treime este esențială pentru botez, preotul întărind-o prin formula: „Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi la cunoştința adevărului să vină, totdeauna, acum şi pururea şi în veci vecilor!"

Sfântul Ioan Gură de Aur compară crearea omului cu recrearea lui prin Sfântul Botez când zice: „precum la creație pământul a slujit de materie şi Creatorul a făcut tot restul, acum la fel, apa slujeşte de materie şi harul Duhului Sfânt face tot restul; atunci «omul a primit suflet şi viață» (Facerea 2, 7); «acum este umplut de Duh viu»" (I Corinteni 15, 45).[153] Prin botez omul primeşte harul înfierii[154], accesul în „casa Tatălui", pentru că „celor câți L-au primit (pe Hristos), care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu care nu din sânge, nici din poftă trupească, nici din poftă bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut" (Ioan 1, 12-13). După cum Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, „pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om", prin botez omul este renăscut prin Duhul Sfânt care inhabitează apa şi o sfinteşte ca prin ea să devină fiu al lui Dumnezeu după har şi moştenitor al Împărăției cerurilor (Ioan 3, 5-6). Astfel, prin credință şi prin harul Sfântului Duh, primit la Sfântul Botez, Hristos locuieşte în inimile celor botezați (Efeseni 3, 17-18), îi pregăteşte pentru învierea cea de obşte şi pentru viața veşnică (Rom 6,22-23; Ioan 6, 40 şi 47).

---

[153] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Comori ale Ortodoxiei*, Trinitas, Iaşi, 2007, p. 196

[154] Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *op. cit.*, p. 197

Teologia este educaţie pentru viaţa veşnică

Taina Sfântului Botez oferă omului şansa unei abordări neechivoce a realităţii Împărăţiei cerurilor, învierii trupurilor, trasnsfigurării materiei şi vieţii veşnice. Numai prin botez omul devine "preot" adică sfinţitor al creaţiei. Sfinţirea presupune pregătirea prealabilă a darurilor materiale, adică a creaţiei, prin purificare, grijă, mulţumire.

Creaţia este prezentată în rânduiala Botezului ca o taină prin Făcătorul ei, din raţiunea căreia vine la existenţă. Ea este instrument de cunoaştere a lui Dumnezeu ca "Cel ce este" (Ieşire 3, 14) prin Sine însuşi, care se dăruieşte neîntrerupt. Sfântul Ioan Evanghelistul afirmă că «Dumnezeu este iubire» (II Ioan 4, 8), adică este în stare de permanentă dăruire. Dacă ar înceta să Se dăruiască, ar înceta să mai fie iubire, ar înceta să mai fie Dumnezeu, ar înceta să mai fie.

După căderea din comuniunea cu Creatorul ei, omul a avut faţă de creaţie două atitudini dominante : fie s-a închinat ei, idolatrizând-o, fie a exploatat-o, distrugând-o spre satisfacerea propriei lăcomii. Din modul cum este prezentată materia în Taina Sfântului Botez se deduce cu uşurinţă care este atitudinea corectă a omului faţă de creaţia diin care el însuşi face parte: elementele materiale, fiinţe sau lucruri, sunt oferite omului de Creator ca prin ele omul să se înduhovnicească, să revină la starea de armonie iniţială, să le protejeze ca cel mai important dar pe care trebuie să îl protejeze, să îl transfigureze, redându-l, înfrumuseţat şi transfigurat semenilor şi lui Dumnezeu. Potrivit învăţăturii creştine, Dumnezeu l-a creat pe om "după chipul şi asemănarea Sa", însemnând că poartă în sine toate elementele creaţiei, în care se coboară la plinirea vremii Necreatul. Dumnezeu nu i-a dăruit omului numai paradisul, ci universul întreg pe care să îl descopere, să îl stăpânească şi să îl protezeje. A trăi în armonie cu mediul înconjurător înseamnă a spori în primul rând pacea cu sine însuşi. Această pace cu sine, ca izvor al împlinirii poruncilor, este premisa sfinţeniei, dată potenţial în Taina Sfântului Botez.

Sfintele Taine ale Botezului şi Cununiei: semnificaţii teologice şi existenţiale

Pr. Lect. Univ. dr. Adrian Dinu
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Introducere

Încă din anii anteriori Sfântul Sinod al Bisericii noastre, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Patriarh Daniel, au subliniat mai multe aspecte esențiale ale contextului în care trăim, dar mai ales cu referire la familie, la nevoia de a cere de la Dumnezeu şi de a dobândi copii în cadrul căsătoriei, la botezul acestora şi la conştientizarea realităților în care trăim. Acest studiu se doreşte a fi o valorizarea a acestor teme precise, o punere în lumină a aspectelor care țin de viața concretă din familie şi din parohie, fără a uita care sunt idealurile spre care se cuvine să tindem. În acest sens, se spunea în diferite împrejurări, că este nevoie „de o pregătire încă de la începutul anului pentru a aprofunda tematica Botezului şi a Cununiei. Aceste două Sfinte Taine au un caracter deplin pastoral. Ele nu sunt doar teme pentru teologia academică şi nici doar pentru solemnități, ci este vorba de o criză spirituală profundă pe care o traversează acum mai ales Europa Occidentală, dar în general, civilizația europeană şi nord-americană şi noi nu suntem scutiți de marea ispită a secularizării. Secularizarea înseamnă absența valorilor spirituale din viața personală şi viața socială a oamenilor. Botezul, Cununia, familia creştină trebuie într-un mod deosebit scoase în evidență, ca valori existențiale şi ca valori mântuitoare, de unire a omului cu Dumnezeu. Oricât de urgente ar fi alte teme în viața societății, pentru noi, Botezul şi Cununia, sunt taine ale mântuirii"[155].

[155] A se vedea: Ziarul Lumina, 18 februarie 2011.

Pornind de la acest scurt citat trebuie să observăm faptul că unitatea familiei este expusă azi în contextul creşterii sărăciei, a şomajului şi a nesiguranței zilei de mâine. Dar acestea nu ar fi singurele sau cele mai importante motive de îngrijorare, ci mai ales secularizarea şi lipsa coerenței în exprimarea liturgică şi sacră a fiecăruia dintre noi. Se impune, aşadar, intensificarea vieții duhovniceşti în parohie şi acasă, a activității pastorale, a solidarității între familii. Poate nu este întâmplător faptul că aflăm zilnic în mass-media dovezi ale lipsei de umanism creştin, de întrajutorare între oameni şi multe altele. Am uitat practic să mai lăsăm loc de bună-ziua, iar totodată în mod paradoxal vorbim despre valori, despre sisteme şi programe de ajutorare ş.a.m.d.[156].

1. Botezul şi Cununia ca acte de cult şi implicaţiile lor duhovniceşti

Creştinismul este definit în Teologia Ortodoxă ca fiind *viață*, adică însuşirea felului de-a fi al Mântuitorului Hristos. Viața Lui, adică ansamblul cuvintelor, a gesturilor, a actelor săvârşite de El, ne devin şi nouă proprii dacă rămânem în El. Părinții Bisericii spun că în măsura în care noi credincioşii realizăm acest fel de viață noi dobândim nu doar simpla comuniune cu El ci chiar asemănarea cu El. Acest drum presupune respectarea legii morale, a rânduielilor ortodoxe sau întreg ansamblul cultic, liturgic, canonic şi administrativ al Bisericii.

Ținând seama de faptul că creştinismul ortodox este un răsad duhovnicesc crescut din Duhul plin de viata a lui Hristos, intrarea în comuniunea cu El, adaptarea din „izvorul cel fără de moarte" a lui Hristos este condiția creşterii noastre în El. Această comuniune se face în cadrul Bisericii, prin Tainele ei, îmbrăcate în formele cultului. Aceste forme cultice, pe lângă faptul că în cadrul lor ni se împărtăşeşte harul divin, prezintă misterul care nu intră în cadrul vizibilului într-o formă adecvată capacității noastre de înțelegere, acest mister depăşind puterile de înțelegere rațională. Dogmele creştine, ca şi preceptele moralei şi ale practicii creştine, devin în acest fel accesibile şi nu doar necesare credincioşilor. Punând în

[156] Jean Delumeau, *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, p. 24.

fața acestora exemplul oamenilor cu adevărat duhovniceşti, mulți dintre ei trecuți de altfel în rândul sfinților, Biserica noastră se face cunoscută şi dovedeşte aplicabilitate imediată a vieții pe care o propune[157].

Sâmburele sau substanța serviciului divin liturgic este instituită de Mântuitorul Iisus Hristos, în ceea ce numim dintotdeauna „Joia Mare", adică chiar înainte de Răstignirea Sa, atunci când a „săvârşit" împreună cu Apostolii Cina cea de Taină. Acolo, sus în foişor, Domnul Hristos, luând pâinea şi binecuvântând, a dat-o Sfinților Apostoli zicând: *„Luați mâncați... Beți dintru acesta toți..."*. Sfinții Apostoli şi apoi urmaşii lor au urmat şi au dezvoltat serviciile liturgice, întărind viața duhovnicească. Prin slujbele rânduite în cult, creştinul îi mulțumeşte lui Dumnezeu pentru toate binefacerile primite, exprimă sentimente de recunoştință, de dragoste şi de respect față de Creatorul său. Prin rugăciune, el intră în legătură cu Dumnezeu care îi împărtăşeşte harul dumnezeiesc necesar pentru mântuire.

Formele cultului şi rânduielile sfintelor slujbe sunt multiple, în acest studiu urmând ca noi să insistăm asupra Botezului şi a Cununiei din motivele pe care le-am menționat anterior. Acestea nu trebuie văzute doar ca mijloace de respirație a religiozității noastre şi izvoare ale Harului divin, ci ca mijloace de instruire sau de formare aşa cum spune noi în Biserică. În alcătuirea lor sunt folosite o mulțime de elemente care trebuie cunoscute atât de preot (în detaliu) cât şi de credincios (în mare parte) pentru că numai aprofundarea lor face să sporească evalvia şi credința[158].

Aşa cum bine ştim cultul divin public se săvârşeşte în Biserică, numită pe drept cuvânt *„Trupul tainic al lui Hristos în care Revelația îşi aduce roadele ei"*, după expresia Sfântului Vasile cel Mare. În Biserică şi sub forma Bisericii toți creştinii primesc harul Domnului sfințitor şi îndumnezeitor. Prin Taine şi ierurgii şi prin răspunsul credincioşilor noi menținem legătura cu Domnul Hristos dar totodată alcătuim viața de rugăciune: rugăciune pentru tămă-

---

[157] *Ibidem*, p. 53.

[158] Pr. Prof. Ene Branişte, *Cultul ortodox ca mijloc de propovăduire a dreptei credințe, a dragostei, a păcii şi a bunei înțelegeri între oameni*, în „Studii Teologice", anul V (1953), nr. 1, p. 626.

duirea bolnavilor, pentru ocrotire împotriva duşmanilor, pentru izbândire în tot lucrul bun, pentru luminarea minții, pentru o viață fără păcat, pentru mântuire ş.a.m.d.. Biserica este astfel nu numai un locaş de adunare şi de cult, ci şi o şcoala a evlaviei creştine. Adevărurile de credința şi morala învățate aici nu rămân simple cunoştințe teoretice destinate spre a ne îmbogăți mintea sau spre sporirea orgoliului, aşa cum ar crede unii[159], ci se răsfrâng mai departe în viață, se transformă în fapte şi în atitudini de viață[160]. O biserică îngrijită şi curată, aerisită înaintea fiecărei slujbe, frumos pictată iar dacă nu este posibil atunci măcar împodobită cu câteva icoane mobile este totdeauna o bucurie duhovnicească. În ea intri cu sufletul încărcat şi poți pleca cu nădejdea împlinirii dorințelor şi a mântuirii. Simplul fapt de a intra într-o biserică, apoi de a te închina cuviincios la icoane: la cea a Mântuitorului, rostind troparul cuvenit, apoi la cea a Maicii Domnului, la cele praznicale şi apoi la cele de pe iconostas este un fapt ce converteşte inimile. Dovezi în acest sens sunt nenumărate[161].

Biserica a stabilit pentru toți creştinii anumite practici sau rânduieli pe care nu trebuie să le considerăm constrângătoare, ci dimpotrivă elemente care ne ajută să ne exprimă libertatea religioasă mai bine. Cum altfel am putea să fim considerați creştini adevărați dacă nu ne-am încadra în duhul şi în metoda Bisericii? Cred că numai cineva exprem de orgolios poate spune că el are o relație personală cu Dumnezeu şi ceea ce face el în biserică sau acasă îl priveşte numai pe el. Situarea creştinului este holistică, dacă am putea spune astfel, într-un anume fel asemănătoare unei icoane cuprinzătoare, slăvitoare de Dumnezeu şi făcătoare de bine. Faptul de a te şlefui ca om, de a avea abilități de comunicare, încredere, motivație pentru munca depusă, succes personal şi social în ultimă instanță, deşi această terminologie modernă nu

---

159 Aici am putea enumera pe foarte mulți intelectuali din zilele noastre pentru care Biserica şi comunitatea creştinilor sunt resimțite ca obstacole în calea progresului uman. Simpla lor enumerare le-ar ridica cota de popularitate şi, cu siguranță, s-ar simți „politizați" deşi nu este nicidecum cazul.

160 Pr. Prof. Ene Branişte, *art. cit.*, p. 632.

161 Pot fi enumerate aici convertirile lui Olivier Clement, Serafim Rose, Klaus Kenneth şi ale multor altora.

este întru totul adecvată spiritului ortodox, ține și de lucrurile mici, de realitățile mărunte pe care le săvârșim zi de zi. Personal sunt absolut convins că un bun creștin se zidește pe sine și se maturizează duhovnicește din aceste mici elemente care țin de evalvie. Ele nu sunt elemente pastoral-misionare și liturgice, ci țin de Formarea duhovnicească, care este mai mult decât o disciplină, este un fel de a trăi. Puțini sunt cei care le cunosc însă și parcă tot mai puțini cei ce le practică.

Prin acest studiu am dori nu să îngroșăm tușele, ci să trezim interesul față de adevărul Bisericii și față de improprierea unei conduite creștinești[162]. De aceea redăm aici câteva elemente concrete, valabile nu doar pentru momentele speciale din viața noastră sau ale celor dragi, adică Botezul și Cununia, ci și pentru fiecare zi de duminică sau de sărbătoare în care mergem la biserică pentru a participa la slujbe. Toate acestea - slujbele, n.n., sunt acte liturgice, divino-umane, și așa cum le spune și numele implică faptul de preamărire a lui Dumnezeu în condiții sau forme care trebuie bine știute și ținute. De foarte multe ori intelectualii nominali, adică despărțiți de practica bisericii și purtând doar un nume de botez , critică „formalismele" din Biserică, mai ales pe cele din Biserica Ortodoxă, dar ei uită voit un adevăr: pe Dumnezeu trebuie să-l preaslăvești cu toată ființa ta, nu doar intelectual și rațional. Iar la partea trupului intră cunoașterea și practicarea în frumusețe a anumitor rânduieli fără de care evalvia ar suferi, credița ar slăbi și omul nu s-ar împlini. Personal și eu sunt de acord că anumite practici de la unii creștini, clerici chiar, nu sunt conforme statutului și demnității pe care o au, dar nu fac niciodată o generalizare a actelor lor și mai ales verific dacă acele acte (rugăciuni, gesturi, semne ș.a.) au sau nu au rădăcini în rânduielile promovate de veacuri de Biserica noastră. Faptul de a acuza pe creștini că se închină „ca babele pe la icoane" rămâne din punctul meu de vedere doar o răutate gratuită a cuiva care oricum critică Biserica (și mai ales pe preoți!) pentru un așa-zis obscurantism de care, de fapt, dau ei înșiși dovadă. Iar dacă tot am oferit exemplul acesta al

---

[162] A se vedea în acest sens o carte deosebită: H. De Lubac, *L'Eglise dans la crise actuelle*, Les Editions du Cerf, Paris, 1969.

închinării la icoane se cuvine să spunem că problematica se poate observa practic cel puțin din două puncte de vedere. Mai întâi, considerăm că nu poate fi decât un tip de ignoranță crasă din partea cuiva respingerea sau luarea în derâdere a gestului simplu al creştinului care sărută, conform unui tipic anume, icoanele din biserica de care ține. Să uniformizezi credința şi să-i condamni pentru felul lor de a se manifesta nu este decât dovadă de rarism religios, de desconsiderare față de calitatea de om a acestora. Într-un cuvânt, este vorba de ateism. Iar din păcate de acest ateism militant dau dovadă şi azi tocmai cei care se condideră creştini ortodocşi. Însă simpla lor pretenție, de obicei vociferantă şi doar atât, adică nelăsarea Bisericii pentru a oferi calitatea de ortodox cuiva prin faptele credinței de care să dea dovadă este o altă trăsătură a lor, o mândrie luciferică care-i întunecă şi mai mult. Noi trebuie însă să cunpaştem cuvântul Scripturii care spune că Dumnezeu *„voieşte ca toți oamenii să se mântuiască şi la cunoştința adevărului să vină"* (1 Timotei 2, 4). În al doilea rând, în mod cert, nici noi nu acceptăm, ca icoanele să fie idolatrizate şi să se considere că prin ele însele înseamnă ceva. Totdeauna Prototipul este vizualizat prin acestea şi nu vreo formă de închinare şi ajutor spectaculos, teatral.

De aceea, la intrarea în biserică trebuie să rostim: *„Veselitu-m-am de cei ce mi-au zis: în casa Domnului voi merge. Iar eu întru mulțimea îndurărilor Tale, Doamne, voi intra în casa Ta; închina-mă-voi în biserica Ta cea sfântă Doamne, povățuieşte-mă cu dreptatea Ta, pentru vrajmaşii mei îndreptează înaintea Ta calea mea, ca fără alunecare să preaslăvesc o Dumnezeire: pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfântul Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!"*[163]. După ce am intrat în biserică, trebuie să mergem drept înainte, apoi ne oprim un moment sub policandrul din mijlocul bisericii, în naos, ca sa facem trei închinăciuni, apoi ne îndreptăm spre tetrapodul de pe partea dreaptă, unde se află icoana hramului bisericii, a sfântului zilei ori a Învierii. Un foarte bun lucru pe care ar trebui să-l facem este acela de a rosti troparul sfântului respectiv sau al praznicului; apoi ar trebui să sărutăm icoana şi să facem o metanie. După aceea ne îndreptăm

163 Vezi: *Liturghier*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 2000, p. 103.

către icoana împărătească a Mântuitorului, situată pe catapeteasma bisericii şi să rostim rugăciunea aceasta: *„Preacuratului Tău Chip ne închinăm, Bunule, cerând iertare greşelilor noastre, Hristoase Dumnezeule; că de voie ai primit a Te sui cu Trupul pe Cruce, ca să scapi din robia vrajmaşului pe cei ce i-ai zidit. Pentru aceasta, cu mulţumire strigăm Ţie: toate le-ai umplut de bucurie, Mântuitorul nostru, Cel ce ai venit să mântuieşti lumea. Amin!"*[164].

Apoi, ar trebui să sărutăm icoanele din dreapta şi să ne retragem pe sub policandrul din naos, deci fără a trece prin faţa uşilor împărăteşti şi să mergem în partea stângă la icoana Maicii Domnului unde rostim în taină sau cu glas lin rugăciunea aceasta: *„Ceea ce eşti izvorul milei, învredniceşte-ne pe noi milostivirii, Născătoare de Dumnezeu; caută spre poporul cel păcătos; arată, precum de-a pururea, puterea ta, că întru tine nădăjduind, strigăm ţie: Bucură-te, ca şi oarecând Gavriil, mai marele voievod, al celor fără de trup"*[165]. Apoi creştinul sărută icoanele de pe partea stângă a catapetesmei şi se întoarce apoi spre mijlocul bisericii, netrecând prin faţa Sfintelor Uşi, ci prin dreptul uşii diaconeşti din stânga. La catedralele mitropolitane sunt rânduite şi alte iconostase şi, bineînţeles, un loc sau mai multe cu sfinte moaşte ale sfinţilor mai de demult sau mai de aproape de noi şi de aceea ar trebui să ne închinăm şi la locurile acelea, rostind troparele sfinţilor respectivi sau o rugăciune a sufletului nostru. Poate nu este de prisos să spunem că în biserică se stă la slujbe (Sf. Liturghie, Sf. Taine sau ierurgii), ceea ce nu înseamnă repaos, inactivitate sau spectacol, ci implicare cu trupul şi cu sufletul spre zidirea noastră ca oameni.

Participând la sfintele slujbe ale Bisericii, rugându-se împreună cu preotul nu numai pentru sine, ci pentru toţi oamenii, vii şi adormiţi, credinciosul primeşte dragostea lui Dumnezeu, după cum spunea Sf. Ioan Evanghelistul că: *„Dumnezeu este iubire"* (1 Ioan 4, 8) iar omul care se roagă se face părtaş iubirii Lui. Prin rugăciune omul se sfinţeşte sau se înalţă către Dumnezeu. Sfintele Taine, între care Botezul şi Cununia sunt foarte mportante, îi uneşte pe oameni ca mădulare ale Trupului tainic al lui Hristos. Dumnezeu răspunde rugăciunii oamenilor, primind şi mijlocirile

[164] *Ibidem*, p. 101-102.
[165] *Ibidem*.

Sfinților, ale Îngerilor şi ale Maicii Sale: *„Toate oştile cereşti, Înainte Mergătorule al Domnului, cei doisprezece Apostoli şi toți Sfinții împreună cu Maica lui Dumnezeu rugați-vă să ne mântuim toți"* (*Paraclisul Maicii lui Dumnezeu*, cântarea a 9-a)[166]. La Botez şi la Cununie se plineşte cu exactitate cuvântul Scripturii: *„Iaraşi grăiesc vouă ca, dacă doi dintre voi se vor învoi pe pământ în privința unui lucru pe care îl vor cere, se va da lor de către Tatăl. Care este în ceruri: Că unde sunt doi sau trei adunați în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor"* (Matei 18, 19-20). Serviciile divine, slujbele din Biserică, încălzesc credința şi întăreşte dragostea noastră către Dumnezeu şi către aproapele. Prin acestea se realizează unitatea duhului, insuflând credincioşilor participanți ideea apartenenței tuturor la aceeaşi comunitate de viață. Prin Botez intrăm în Biserica lui Hristos şi putem deveni părtaşi tuturor darurilor Sale, iar prin Cununie comunitatea creşte şi omul se arată cu adevărat social.

Lucrarea tainică a Duhului Sfânt în cult a fost evidențiată de către Pr. Prof. Dumitru Stăniloae în cuvintele: *„Toate slujbele, toate ceremoniile n-au rost, n-au valoare decât ca purtătoare ale Duhului: prin ele marele torent al Duhului lucrează asupra credinciosului, pe care Duhul trebuie să-şi pună puterea Sa"* [167]. În acest fel, prin ierurgii şi prin Sfintele Taine, dobândim pe Sfântul Duh ca un nesfârşit curent de viață harică, ce vine de la Tatăl Ceresc prin mijlocirea Fiului Său, în care fiecare dintre noi este răsădit şi purtat.

În loc de concluzii la acest subcapitol am dori să facem câteva remarci, din punct de vedere spirtual, asupra cultul nostru şi în special asupra Sfintelor Taine amintite. Acestea reprezintă un adevărat abecedar al vieții creştinului, o catehează vie pentru toți cei care vor să se împărtăşească de puterea lui Dumnezeu. Modul corect de administrare a lor, pornind de la simpla dar importanta închinare atunci când intrăm în Biserică, la care se adaugă respectarea rânduielilor sfintelor slujbe atât de către preoți cât şi de mireni, reprezintă deprinderea evaviei creştine. Trebuie să afirmăm încă o dată că învățătura dogmatică a Bisericii se confirmă

---

[166] *Ibidem*, p. 105.

[167] Cf. A. Nicolae, *L'Eglise d'Orient, Prieurre d'Amay sur Meuse*, „Irenikon", collect. IV, nr. 3-4, 1928, p. 70.

printr-o bună purtare în lume şi în biserici, iar moralitatea noastră este confirmată de ceea ce credem, în cine credem[168].

Alcătuirea acestor slujbe – după cum bine ştim aceasta înseamnă părţi din Sfânta Scriptură, anumiţi psalmi sau versete din ei, citiri din cărţile sfinţilor prooroci, din Epistole sau din Evanghelii, la care se adaugă alcătuirile concrete ale Tradiţiei Părinţilor înduhovniciţi – formează un tezaur fără de care ne-am pierde identitatea. Sintagma patristică: „Lex orandi est lex credendi" si reversul acesteia: „lex credendi est lex orandi" se confirmă întru totul, pentru că ceea ce mărturisim în inima noastră, se confirmă prin ceea ce facem în mod concret în Biserică.

Foarte interesant este şi faptul că teologii catolici şi protestanţi recunosc şi adeseori admiră „teologia populară ortodoxă" conţinută în formele cultului nostru. Atunci când cineva de altă confesiune participă la un Botez sau la o Cununie ortodoxă, iar în timpurile noastre aceste cazuri s-au înmulţit considerabil, ei se simt acasă, recunoscând anumite părţi din slujbă (de exemplu, momentul *Crezului* la Botez sau momentul jurământului la Cununie), dar totuşi foarte mulţi dintre ei rămân la o apreciere formală a rânduielilor ortodoxe. Ideea de conservatorism, de istoric şi vechi parcă nu se desprind din mintea lor. Frumuseţea şi bogăţia cântărilor, mulţimea gesturilor liturgice, a citirilor din cărţile sfinte şi familiaritatea persoanelor din biserică îi surprinde, îi mişcă uneori sufleteşte, dar la final totuşi nu se trece la ceea ce am dori, la acel „dincolo", la convertire, aşa cum au fost cazurile celebrilor Olivier Clément, Eugêne Rose şi Klaus Kenneth[169]. Iată, de exemplu, ce spune unul din cei mai buni cunoscători catolici ai cultului ortodox: *„Bogăţia conţinutului dogmatic şi moral al Liturghiilor răsăritene ar furniza cu uşurinţă materie pentru un volum întreg, în care s-ar grupa, în ordinea subiectelor, o antologie de extrase din diferite cărţi liturgice, despre Sfânta Treime, Întrupare, Răscumpărare, Euharistia ca Taină şi Jertfă, Sfânta Fecioară, Biserică, Sinoade,*

[168] Pr. Prof. Ene Braniştе, *art. cit.*, p. 626-627.

[169] O apariţie recentă, demnă de a fi subliniată, este aceasta: Klaus Kennth, *De ce sunt ortodox*, traducere din limba germană de Raluca Toderel, apare cu binecuvântarea ÎPS Dr. Laurenţiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Editura Agnos, Sibiu, 2010.

Sfântă Tradiție, cele şapte Taine, cultul îngerilor, sfinții Vechiului Testament şi cei ai Noului Testament, cultul moaştelor, al icoanelor, rugăciunile pentru cei morți şi cei vii"[170].

Aşadar, cultul Bisericii Ortodoxe nu este o simplă formă de laudă adusă lui Dumnezeu, Celui transcendent şi care se lasă contemplat doar cu mintea (aşa cum se petrece de obicei în spiritualitatea occidentală, atât cât mai este aceasta!), nu înseamnă nici ieşirea din concret sau realizarea unui tip de uitare specific filmelor artistice. Omul întreg, cu toate trebuințele lui, face prin Botezul şi prin Cununia din rânduiala ortodoxă, aici şi acum, face o laudă a faptelor de putere ale lui Dumnezeu prin încredințarea lor în puterea lui Dumnezeu de a-i ajuta în cererile lor. Credincioşii laudă pe Dumnezeu pentru faptele Lui de putere din trecut (a se vedea amintirea scenelor biblice, a familiilor din Vechiul şi Noul Testament, a momentului Cana Galileii, care nu sunt deloc întâmplătoare), pentru cele din cuprinsul Revelației spre iertarea păcatelor şi ajutorarea personală (a se vedea sfințirea apei la Botez şi pomenirea pruncului pe nume în mai multe rânduri, pomenirea mirilor şi a naşilor la diferite ectenii şi rugăciuni la Cununie) şi pentru nădejdea că Dumnezeu le va ajuta şi lor precum celor de demult care au fost fideli şi responsabili în fața Lui[171]. Poate de aceea, *Molitfelnicul* ortodox sau *Aghiasmatarul*, cu ajutorul cărora preotul slujeşte la toate slujbele, au în cuprinsul lor anumite reguli practice pe care preotul, în general dar şi creştinii trebuie să le respecte pentru ca rugăciunilor lor să fie bineprimite în fața lui Dumnezeu.

Alte câteva aspecte importante referitoare la aceste două sfinte Taine sunt: ele sunt semne ale dragostei divine față de noi oamenii, lucrări ce sintetizează învățătura şi evlavia creştină şi dezideratele cele mai intime ale omului. Nu întâmplător ele sunt alcătuite după tipicul Sf. Liturghii, având atât o parte introductivă, învățătorească, istorică şi anamnetică, dar şi una sacramentală, dogmatică şi spirituală. Botezul şi Cununia sunt rugăciuni stăruitoare

---

[170] S. Salaville, *Liturgies orientales, Notions générales. Eléments principaux*, Paris, 1932, p. 72-73.

[171] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație şi în Biserică*, în „Ortodoxia", anul XXVI (1974), nr. 2, p. 242.

pentru dobândirea păcii lăuntrice, a ajutorului spre lucrare în viață și mântuire. Prin ele esența Ortodoxiei se experiază și se trăiește cu toate formele sfințitoare pe care le incumbă, cu tradițiile sfinte și chiar cu instituția de cult și de suflet pe care o numim Biserica Ortodoxă. Conștientizarea acestor adevăruri se face poate atunci când observăm deosebirile de înțeles și de trăire cu lucrările altor confesiuni. Spre deosebire de catolicism unde predomină organizația bisericească și unitatea în jurul papei, apoi chiar față de protestantism unde întâietatea cuvântului și teoretizarea Scripturii, Ortodoxia vine și definește prin cultul ei acea viață care se transmite prin religiozitatea trăită în rugăciune. Aici este vorba despre Tradiția vie a Bisericii, adică despre experiența duhovnicească în necontenita trăire și mișcare spre călăuzirea și adumbrirea harului Sfântului Duh. Poate nu întâmplător s-a ajuns la o bogăție de datini frumoase care se petrec cu ocazia primirii acestor Sf. Taine de către credincioși. trebuie să ne gândim și la acele aspecte laice dar cu profunde implicații religioase. Pentru noi nu este prilej de sminteală și de absolutizare a Scripturii în detrimentul manifestărilor omului credincios. Nicăieri în Biblie nu vom găsi referințe despre: întreita afundare în apă sfințită a copilului, dar însuși termenul *baptizo* înseamnă acest lucru, iar preoții ortodocși repectă aceasta; primirea nașilor în biserică, apoi a părinților și a finilor lor și spovedirea lor, instruirea în învățătura sfântă; coroborarea trăirii acestor evenimente cu Sf. Liturghie și cu Împărtășania și multe altele.

Cultul ortodox, prin frumusețea și varietatea lui, este ceva unic în creștinătatea întreagă, iar prin Botez și Cununie oamenii pregătiți anume pentru primirea Tainelor se unesc pe culmea vieții creștine. Starea angelică pe care o dobândesc primitorii acestor Taine este de fapt echivalentă cu mântuirea. Cel botezat a primit Darurile Sf. Duh, este încredințat îngerului păzitor personal, a primit haina de nuntă a lui Hristos (*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat*) și chiar Trupul și Sângele Lui. Mai mult de atât nu se poate, adică de fapt este maximum posibil aici în viața pământească pentru sfințirea vieții. În ceea ce privește Taina Cununiei lucrurile stau la fel: mirii s-au curățit și s-au înduhovnicit prin primirea altor două Taine Spovedania și Împărtășania și

prin participarea la Sf. Liturghie ce a premers Tainei; apoi ei sunt uniți în Hristos, de către Hristos Domnul şi nu de vreun preot oarecare ca persoană particulară; în mod simbolic ei mai gustă o dată din paharul „binecuvântat cu binecuvântare duhovnicească" spre unire sufletească şi trupească reală; îngerul îndreptează paşii lor, intrările şi ieşirile lor, adică toată viața le este pusă sub oblăduirea lui Dumnezeu. De aceea, aceste două Taine reprezintă cele mai frumoase moşteniri primite de la Dumnezeu pe linia sacramentalității apostolice şi sobornicești. Primirea lor înseamnă posibilitatea viziunii frumuseții spirituale a lui Dumnezeu, în mică parte desigur, dar totdeauna unificator şi sfințitor.

2. Aspecte practice şi actuale privind Sf. Taine ale Botezului şi Cununiei

În prima parte a acestui studiu arătam că Sf. Taine sunt lucrări văzute, instituite de către Mântuitorul Iisus Hristos, prin care se transmite credincioşilor harul cel nevăzut al lui Dumnezeu[172]. Dincolo de definiția aceasta dogmatico-liturgică creştinul trebuie să vadă în ele calea expresă aleasă de Mântuitorul pentru a-L împărtăşi pe om de puterea Lui. Dobândirea Duhul Sfânt nu mai este o simplă teorie, ci prin Taine devine o lucrare concretă sau modul de întâlnire al credinciosului cu harul divin. Acesta este modul complet şi sigur pentru reliefarea legăturii intime, cu adevărat duhovnicească, cu Dumnezeu. Sfintele Taine sunt însăşi viața noastră în Duhul al lui Hristos, Cel ce este Capul Bisericii, iar noi devenim mădulare ale Acestuia prin ele[173].

Mai întâi vom face câteva considerații de ordin duhovnciesc asupra lor. Pornind de la numărul lor chiar, cele Şapte Taine (Botezul, Mirungerea, Împărtăşania, Pocăința, Preoția, Nunta şi Maslul), arată necesitățile personale (sufleteşti şi trupeşti) şi comunitare ale oamenilor, prin ele Biserica învățând şi chivernisind sau rânduind

---

172 + Vasile, Episcopul Oradiei, *Lucrarea Sfântului Duh în Liturghie*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXVI (1981), nr. 4-6, p. 266.

173 Pr. Lector George Remete, *Dogmatica Ortodoxă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Alba Iulia, 1996, p. 300-302.

pe fiecare om şi pe fiecare parohie în parte[174]. La fiecare Taină preotul se roagă pentru venirea Duhului Sfânt care să-i sfinţească şi să le dăruiască credincioşilor darurile Sale. Dar preotul nu lucrează singur în rânduiala Sf. Taine, ci împreună cu Dumnezeu prin puterea Duhului Sfânt dată lui în Taina Hirotoniei: *„Chipul văzut al Tainei nu e numai o icoană despărţită de o lucrare ce se împlineşte pe plan nevăzut, ci prin acest chip însuşi sau prin mişcarea mâinii preotului e lucrătoare puterea lui Dumnezeu, adică a lui Hristos. El nu se dispensează de mişcarea mâinii preotului şi de rugăciunea rostită în săvârşirea Tainei de preot, dar în mişcarea şi rugăciunea aceasta e lucrător Dumnezeu; Hristos este Cel care face lucrătoare Tainele în mod deplin şi dumnezeieşte"*[175]. Prin Sf. Taine, Biserica apare ca un laborator în care cele cereşti se unesc cu cele pământeşti, formând Trupul cel Tainic al lui Hristos[176].

Apoi, mergând către lucrurile concrete ale acestui studiu, trebuie să spunem că Botezul este începutul Tainelor, Taina iniţierii, pentru că este poarta de intrare în creştinism şi face posibilă primirea celorlalte Taine. Ea a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos înainte de Înălţarea Sa la cer, prin cuvintele adresate Apostolilor: *„Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh..."*[177]. Acest text scripturistic şi alte câteva ne arată că în viaţa noastră duhovnicească trebuie să trecem dincolo de o abordare clasică a Sf Taine şi să revenim la una de suflet, cu adevărat ziditoare[178]. Un exemplu în acest sens este cel în care îl vedem pe Mântuitorul Hristos care îi

---

[174] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Prof. Dr. Ioan Zagrean, *Dogmatica Ortodoxă*, ediţia a III-a, Renaşterea, Cluj, 2000, p. 299.

[175] Pr. Prof. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine şi problema intercomuniunii*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1978, p. 328.

[176] +Vasile, Episcopul Oradiei, *art. cit.*, p. 267.

[177] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran şi Arhid. Ioan Zagrean, *op. cit.*, p. 301.

[178] Există în practica vieţii noastre bisericeşti multe aspecte de care trebuie să ţinem cont, preot şi credincioşi, pentru a nu greşi în faţa lui Dumnezeu. Multe date actuale sunt evidenţiate de către Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1996, 2001 şi 2004, vol. 1, p. 151-163; vol. 2, p. 215-252; vol. 3, p. 177-186.

spune lui Nicodim: *„Adevărat, adevărat zic ţie, de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu. Ce este născut din trup, trup este; şi ce este născut din Duh, duh este... Trebuie să vă naşteţi de sus"* (Ioan 3, 5-6 şi 7). La întrebarea lui Nicodim, cum poate cineva să se nască a doua oara, Iisus a adăugat: *„Vântul suflă unde vrea şi tu auzi vuietul lui, dar nu ştii de unde vine, şi nici încotro se duce. Astfel este cu oricine este născut din Duhul"* (Ioan 3, 8)[179]. Aşadar, este vorba despre o naştere din nou, din apă şi din duh, pe care l-au primit cei dintâi creştini la Cincizecime şi Sfinţii Apostoli. Acestora Mântuitorul le-a zis: *„Mergând la toată lumea, propovăduiţi Evanghelia la toata făptura. Cine va crede şi se va boteza, se va mântui, dar cine nu va crede, se va osândi"* (Marcu 16, 15-16) şi: *„botezându-i în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, învăţându-i să păzească toate cele câte v-am poruncit vouă, şi iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşitul veacului. Amin!"* (Matei 28, 19-20)[180]. Sf. Părinţi, printre care Sf. Ioan Damaschin este semnificativ, ne arată cât de importantă este renaşterea din apă şi din Duh; prin rugăciune şi prin invocare, Sfântul Duh se coboară asupra apei, iar omul are parte de o dublă curăţire: sufletească şi trupească. Duhul, pe de o parte, reînnoieşte în noi starea după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, iar apa pe de altă parte curăţeşte prin harul Duhului trupul de păcat si-l eliberează de stricăciune[181]. Un alt autor patristic, Marcu Ascetul, întărea ideea aceasta: *„Mărturisim cu adevărat că Sfântul Botez este desăvârşit şi în el e ascuns harul lui Hristos, care aşteaptă ascultarea noastră şi împlinirea poruncilor, a căror putere am primit-o prin har*[182].

De aceea, pornim chiar de la partea primă a slujbei botezului, sfinţirea apei: *„Cât este de necesară apa (Botezului) se vede din cazul lui Cornelius (Sutaşul), care primise pe Duhul (înainte de Botez), Fapte 10, 47. Ce mai era nevoie de apă? Apa era necesară pentru că prin*

---

[179] Arhimandrit Ilie Cleopa, *Călăuza în credinţa ortodoxă*, Timpul, Iaşi, 2000, p. 154.

[180] *Ibidem*, p. 155.

[181] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. IV, 9 , traducere de D. Fecioru, Bucureşti, 1938, p. 251.

[182] Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, în *Filocalia*, vol. I, traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, membru de onoare al Academiei Române, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 279.

aceasta se desăvârşesc dumnezeieştile simboluri: mormântul şi îngroparea, învierea şi viaţa; şi toate acestea se fac deodată, căci după cum atunci când suntem cufundaţi în apă ca într-un mormânt se îngroapă omul cel vechi...tot aşa ieşind noi din apă înviază omul cel nou, iarăşi... Şi se face aceasta de trei ori ca să ştii că puterea care săvârşeşte toate acestea este a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh"[183]. Fiind atât de important momentul, aşadar, nu e nevoie ca cineva din popor (nici dascăl, nici naşi) să „încerce" apa, introducând mâna în cristelniţă sau privind de aproape dacă este caldă sau spre a o cercetat în privinţa eventualelor impurităţi; se ştie că preotul îşi cunoaşte bine rânduiala slujbei lui şi că teamă sau frică pentru ceva potenţial ce i s-ar întâmpla pruncului nu sunt trăiri ziditoare. Nici el însuşi nu trebuie să exagereze mai ales în privinţa „completării" sau a cercetării apei din cristelniţă, ca şi cum doar la anumite familii sau persoane apropiate trebuie să fie „mai altfel" decât este în general. Fastul care se dă, de obicei, cunoscuţilor nu este totdeauna bine primit în faţa lui Dumnezeu, ci firescul trăirii situaţiei, a conştientizării tuturor că este vorba despre o rugăciune a Bisericii şi de aceea *toţi* trebuie să se comporte ca în faţa lui Dumnezeu. La fel, după citirea molitfelor de lepădare de cel rău, care se face întreit, clar şi cu toată luarea aminte, urmează *Mărturisirea de credinţă* (*Crezul*) care trebuie rostit cu voce clară, tare şi fără semne de glumă la diferite cuvinte sau expresii. Faptul că unii naşi sau chiar preoţi dau de înţeles că este un moment jenant oarecum, prin manifestarea şi gesturile specifice, moment ce trebuie depăşit repede, nu înseamnă că este şi bine. A şti cât de important este faptul de a te lepăda de satana şi a o face normal, „ca la carte" este absolut prioritar. Aici trebuie mai întâi ştiinţa sufletului preotului care nu trebuie să bagatelizeze momentul, să-l ducă spre derizoriu, ca şi cum ar fi ceva specific evului mediu. De fapt este vorba de o luptă duhovnicească acerbă pe care trebuie să o ducă, preoţi şi credincioşi, cu toată tăria şi conştiinţa. la fel stau lucrurile şi cu întrebările care i se pun catehumenului cu privire la Sfânta Treime, la primirea învăţăturii de credinţă şi la Întruparea Fiului. Aşa cum se ştie în cazul copiilor, naşii sunt cei care mărturisesc

[183] Pr. Ioan Mircea, *Biserica şi lucrerea ei după Noul Testament. Har şi harisme – Iconomi ai Tainelor şi Harismatici*, în „Ortodoxia", anul XXXIV (1982), nr. 3, p. 367.

aceste condiții în locul lor. Alte momente, gesturi sau expresii ale Botezului sunt şi ele foarte importante. Simpla tămâiere de la începutul slujbei simbolizează mireasma şi sfințenia Duhului Sfânt, care topeşte şi alungă tot mirosul cel urât al păcatului. De aceea, trebuie făcută cu multă luare aminte şi discernământ. De asemenea, untelemnul binecuvântat, cu care preotul unge părțile principale ale trupului celui care se botează (ungerea prebaptismală) se numeşte untdelemnul bucuriei (Ps. 44, 9 şi Evrei 1, 9), untdelemnul catehumenilor sau al mântuirii. Din el se toarnă şi în apa din cristelniță, mai înainte de ungere, dar numi câteva picaturi făcând semnul crucii, pentru ca untdelemnul binecuvântat este simbolul văzut al darului Sfântului Duh, care s-a pogorât în apa botezului la sfințirea ei. Acesta trebuie mereu schimbat, de la un botez la altul, pentru că este păcat să binecuvântezi şi să foloseşti încă o dată ceea ce ai plinit anterior. Din acest motiv, Botezului i se mai zice şi „ungere", pentru că el zugrăveşte pe sufletul nou-botezaților chipul lui Hristos Care S-a uns pentru noi. Taina Botezului întipăreşte în noi pecetea Domnului, fiindcă ungerea făcută cu îngrijire asupra tuturor părților trupului arată pe alesul Lui, pe cel pe care-l face asemenea Lui[184].

Legat de aceasta se ştie că ziua botezului este socotită de creştini ca „zi a numelui", deoarece tocmai în aceasta zi suntem născuți din nou şi pecetluiți pentru o noua viețuire, iar sufletul nostru, care până atunci nu avea nici „formă" şi nici „rânduială", îşi primeşte de la Dumnezeu forma şi conținutul[185]. Aceasta nu înseamnă că omul nu are suflet mai înainte de botez, ci că nu era desăvârşit întru Hristos. Din această cauză, adevăratul nume al creştinului este numele de botez, un nume care conferă acestuia adevărata identitate, identitatea sa în Domnul Hristos, spre deosebire de multele înțelegeri practici şi obiceiuri din ziua de azi care sunt inspirate din religii şi convingeri neo-păgâne. Prin urmare, prin Taina Botezului se realizează nu numai o experiență nouă, ci însăşi experiența naşterii spre o nouă viață; numele pus

---

[184] Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, introducere şi traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 2001, p. 53.

[185] *Ibidem*, p. 51.

de către naşi la Botez trebuie să realizeze o corelaţia cu noua identitate creştină şi nu un simplu tabu[186].

Aceste învăţături sunt redate în cărţile noastre de slujbă (*Molitfelnic* şi *Aghiazmatar*) exact după „Rânduiala înaintea Sfântului Botez". În cele câteva paragrafe intitulate: „Scurtă învăţătură despre Sf. Botez" se cuprind în esenţă toate cele pe care preoţii, naşii şi credincioşii trebuie să le cunoască şi să le plinească[187]. De respectarea acestora ţine adeverirea roadelor duhovniceşti în viaţa noastră: ştergerea păcatelor, împăcarea omului cu Dumnezeu, sălăşluirea lui Dumnezeu în om, deschiderea ochilor sufletului în faţa razei celei dumnezeieşti, cunoaşterea Făcătorului Cel Ce este Însuşi Adevărul. De aceea mare e dorinţa, nespus farmecul şi nesfârşită dragostea pe care le trezeşte această taină în noi, fiindcă prin botez răsare în sufletul credincioşilor o adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu. Dar tocmai în aceasta constă şi viaţa cea adevărată, izvorul şi rădăcina ei, fiindcă, după cum Însuşi Mântuitorul a zis: „*Aceasta este viaţa cea veşnica: a Te cunoaşte pe Tine Dumnezeul cel adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis*" (Ioan 17, 3)[188].

Legate de cele afirmate mai sus trebuie să facem o scurtă paranteză pentru a sublinia legătura teologică, dogmatică şi practică cu Taina Mirungerii şi relevanţa acestora în viaţa creştinilor. Aşa cum se ştie *Mirungerea* este Sfânta Taina prin care noul botezat primeşte harul şi darurile Sfântului Duh necesare pentru creşterea şi sporirea în noua viaţă dobândită prin Botez. După naşterea

---

[186] Teologii vorbesc despre *omul cel nou*, omul născut în Hristos, care nu mai poartă haine de piele (păcatul), ci haina de nuntă a Domnului. Diferenţa este categorică, chiar dacă dobândirea identităţii celei noi presupune asceza trupului şi a sufletului: Alexandre Schmemann, *Le Grand Carême. Ascêse et Liturgie dans L'Eglise Orthodoxe*, Ouvrage réalisé avec le concours du Comité de Coordination de la Jeunesse Orthodoxe en France (Centre d'*Etudes Orthodoxes*), Spiritualité orientale, no. 13, Abbaye de Bellefontaine, 1977, cap. „Le Carême dans nos vies", p. 118-146; Olivier Clément, *Le Christ, terre des vivants, Le «Corps spirituel», Le Sens de la Terre. Essais théologiques*, Spiritualité orientale, no. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976, cap. „Le Corps spirituel", p. 5-82.

[187] „Rânduiala înaintea Sfântului Botez", în *Molitfelnic*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, Bucureşti, 1992, p. 27-28.

[188] Sfântul Nicolae Cabasila, *op.cit.*, p. 85-86 şi 93.

trupească, urmează naşterea în Duh şi desăvârşirea moral-spirituală a celui născut prin Botez. Importanța acesteia este covârşitoare, astfel încât Sfântul Chiril al Ierusalimului spunea că abia după primirea ei suntem cu adevărat creştini: *„După ce ați fost învredniciți de ungerea cu Sfântul Mir, vă numiți creştini, acum renaşterea voastră este întărită şi de numele ce-l purtați. Într-adevăr, înainte de a fi învredniciți de acest har, propriu-zis nu erați vrednici de acest nume, ci erați doar pe cale de a ajunge creştini"*[189].

Unirea celor două Taine este foarte veche, formând un singur tot cu două părți distincte. Ea urmează imediat după Botez, de aceea în slujba Bisericii nu începe cu o introducere deosebită, ca celelalte Taine, ci, după botezarea nou-născutului, preotul citeşte în continuare o rugăciune prin care cere lui Dumnezeu să-i dăruiască celui *„nou luminat prin apă şi prin Duh"* şi pecetea *„darului Sfântului şi întru tot puternicului Duh"*[190]. Legătura dintre Mirungere şi Botez se arată şi în faptul că în rugăciunea amintită, preotul se roagă ca cel născut din nou prin Botez, să fie păzit şi întărit în darurile primite prin Botez, împotriva celui rău: *„Păzeşte-l pe dânsul întru sfinţenia Ta, întăreşte-l întru dreapta credință, mântuieşte-l de cel rău şi de toate meşteşugurile lui şi păzeşte sufletul lui întru frica Ta cea mântuitoare, întru curăție şi dreptate, ca în tot lucrul şi cuvântul bine plăcut Ție, să se facă fiu şi moştenitor cereştii Tale Împărații"*[191].

În concluzie se poate spune că pregătit astfel, prin Botez şi Mirungere, creştinul intră efectiv în unirea şi în trăirea cu Hristos, rămânând ca să atingă piscul cel înalt primirii Vieții Domnului prin Sf. Taină a Euharistiei, adică să se împărtăşească de Darurile Jertfei Lui de pe Cruce. Prin Botez (şi Mirungere) noi devenim martori şi mărturisitori ai unei cincizecimi euharistice în care Duhul Sfânt ne pregăteşte şi ne sfinţeşte viața.

Şi iată, după această paranteză, se cuvine să insistăm asupra celeilalte Sf. Taine amintită în acest studiu: Nunta. Un prim fapt

---

[189] Pr. Prof. Dr. Dumitru Staniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti , Bucureşti, 1997, p. 68.

[190] *Ibidem*, p. 45.

[191] *Ibidem*, p. 46.

demn de amintit este acesta: dacă prin primele şase Taine, Dumnezeu dăruieşte harul Său unei persoane singulare încadrată desigur în comuniunea Bisericii, prin Taina Nuntii se împărtăşeşte harul unirii a doi oameni, bărbat şi femeie, adică a acelora care împlinesc legătura firească a Căsătoriei. De harul acestei Taine se pot bucura cei doi numai în comuniunea unuia cu altul. În Hristos, legătura mirilor este o continuă întâlnire de intimitate, de comuniune, depăşind egoismul singurătăţii care pândeşte viaţa de familie.

Un al doilea fapt real ce merită a fi amintit aici este acela că unirea soţilor împlinită de Dumnezeu constituie o legătură indestructibilă şi veşnică. Este Taina în care un bărbat şi o femeie care s-au hotărât în mod liber să se unească în scopul desăvârşirii personale şi a creşterii copiilor primesc prin preot harul Sfântului Duh care sfinţeşte legătura lor. Nunta are, aşadar, caracter sacramental şi de aceea, trebuie respectată întru totul de preot şi de credincioşi. Prin Nuntă nu se dă o simplă binecuvântare sau un acord de şedere împreună a doi oameni, ci este o unire în numele lui Hristos şi după modelul unirii Lui cu Biserica. Mirele şi mireasa (vezi Efeseni 5, 25-32) intră într-o relaţie de dăruire şi de jertfelnicie reciprocă, iar Dumnezeu trebuie să-şi afle locul binemeritat, în centrul vieţii lor. În cuprinsul Tainei sunt multe momente sau etape care trebuie bine înţelese şi trăite. Pregătirea pentru căsătorie, adică perioada prieteniei celo doi tineri, găsirea naşilor, pregătirile necesare (materiale şi spirituale) şi multe altele îşi au un rost bine definit. De multe ori, din păcate, tinerii sau mai puţin tnerii miri insistă asupra unor aspecte departe de duhul evlaviei[192].

Momentul principal al Tainei este rugăciunea rostiă de preot pentru unirea soţilor: *„Dumnezeule cel Sfânt, Care din ţărână ai făcut pe om şi din coasta lui ai făcut femeie şi ai însoţit-o lui spre ajutor pentru că aşa a plăcut slavei Tale să nu fie omul singur pe pământ, Însuţi şi acum Stăpâne, întinde mâna Ta din sfântul Tău locaş şi uneşte pe robul*

[192] Multe din aceste aspecte au fost evidenţiate de către Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Dr. Casian Crăciun, Episcopul Dunării de Jos, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1996, 2001 şi 2004, vol. 1, p. 214-230; vol. 2, p. 307-366; vol. 3, p. 211-232.

Tău (N), cu roaba Ta (N), pentru că de către Tine se însoţeşte bărbatul cu femeia. Uneste-i pe dânşii într-un gând, încununeaza-i într-un trup, dăruieşte-le lor roada pântecelui, dobândire de prunci buni. Ca a Ta este stăpânirea şi a Ta împărăţia şi puterea şi slava, a Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor"[193].

Harul ce se împărtăşeşte prin această Taină este necesar pentru transformarea dragostei fireşti dintre cei doi soţi într-o dragoste duhovnicească, desăvârşită prin păstrarea credinţei, a bunei înţelegeri dintre ei, prin îngăduinţa şi ajutorarea reciprocă. Dacă toate acestea se împlinesc cei doi trec împreună cu curaj şi cu răbdare peste toate greutăţile vieţii şi pot birui patimile, ajungând să se împărtăşească de toate bucuriile îngăduite de Dumnezeu.

În dinamica lumească de azi tinerii se pot împrăştia prin voinţa lor liberă în diversitatea ofertelor care circulă în societate. Acestea fiind însă trecătoare şi fără substanţă nu pot oferi înveşnicirea vieţii la care suntem chemaţi. Cu alte cuvinte, fără Căsătorie, tinerii rămân concubini şi în efemeritatea lucrurilor lumeşti care le invadează simţurile şi le slăbănogesc trupurile şi sufletele. Viaţa celor care stau împrenă fără primirea Tainei îi duce la eternizarea nimicurilor şi se instituie astfel iadul sau starea contrară vieţii veşnice a lui Dumnezeu. Lucrurile pot părea banale, dar altfel spus, umanismul de tip egocentric sau demonocentric este complet dăunător oamenilor. Motivările de tot felul: lipsa banilor, a încrederii reciproce, a locuinţei, a unui serviciu stabil şi multe altele nu sunt în faţa veşniciei ddecât scuze puerile. Faţă de statura la care suntem chemaţi acestea de mai sus sunt realităţi josnice. Noi nu desconsiderăm viaţa şi nevoile acesteia, dar în faţa evidenţei lui Dumnezeu şi a chemării pe care o avem – iar faptul de a întemeia o familie este de mare importanţă, dovadă că preferăm să stăm cu cineva! – nu trebuie să facem rabat. Tinerii care preferă să trăiască împreună fără primirea binecuvântării lui Dumnezeu devin oameni lipsiţi de ajutorul Lui, deşi aparent lucrurile merg bine adeseori. Acceptând însă unirea vieţii noastre prin simţuri cu viaţa lui Hristos care este existenţă pură şi veşnică, ne vom lepăda de

[193] Vezi: *Molitfelnic*, ed. cit., p. 76.

autonomie şi vom dobândi viaţa veşnică, ceea ce este sinonim cu naşterea umanismului teocentric.

În general noi identificăm foarte bine problemele cu care ne confruntăm, iar legat de Taina Căsătoriei, de convieţuirea în sine sunt foarte multe exemple de oferit. Nu spre acestea vom merge în continuare, ci spre indicare unor soluţii practice de viaţă sănătoasă. Astfel, pentru ca doi oameni, bărbat şi femeie să poată trăi veşnicia lui Dumnezeu încă de pe acum se cuvine să creadă în puterea Lui, să o caute cu tot dinadinsul şi să folosească mijloacele de zidire duhovnicească pe care Biserica le pune la dispoziţie.

Familia care subzistă fără un „cod" de disciplină canonică, morală şi spirituală nu este o familie. Printre proritățile acestui cod enumerăm: tinerii şi nu numai trebuie să participe la *toate* slujbele şi mai ales Sfânta Liturghie duminicală, cu toată credinţa, cu frică de Dumnezeu şi cu multă evlavie; să vină printre primii la biserică şi să iasă doar la sfârşit. Noi nu putem crede că e bine să vii doar la unele slujbe mai importante, pentru că dacă vii doar la unele, atunci nu vii la niciunele! Cu Dumnezeu nu lucrezi în regres sau limitativ, ci totdeauna cumulativ, spornic şi sacrificial. Apoi, tinerii trebuie să nu fie fricoşi, ci să ceară şi să dorească să se implice mai mult în legăturile cu alţi enoriaşi ai parohiei din care fac parte. Ei trebuie să facă pelerinaje biserici sau mănăstiri, căutându-şi duhovnicii iscusiţi. De fapt, fără o persoană dunovnicească în preajmă este dificil să dureze o familie. Duhovnicul înseamnă pentru ei prospeţime şi noutate permanentă, apoi familiaritate cu Dumnezeu. Un alt aspect este cel legat de nevoia de a se apăra de secte, de orice tip de prozelitism, de vicii şi de tot felul de certuri şi sminteli. Tinerii au nevoie de comunicare unul cu celălalt, directă şi personală, nu prim mijloace media care ar putea să le răcească sufletele prin abuzul faţă de acestea şi prin tumultul cotidian. Ca să iasă din marasmul unei vieţi agitate ei trebuie să cultive evlavia, cumpătarea, dialogul şi să se spovedească cu răbdare la preotul de care ţin, să respecte pe cât este cu putinţă cele patru posturi şi să încerce să se facă vrednici de Sf. Euharistie.

Paradoxul pe care-l constatăm astăzi la foarte multe familii: dorinţa fierbinte de a urma lui Hristos ca Model, dar evitarea intrării în Biserică de frica unei aşa-zise „înregimentări", este una

din marile probleme. Foarte mulți pretind că au credință, dar când să o dovedească prin faptele virtuții cerute de Domnul atunci nu se mai pot lăuda cu ceva şi de aceea este dureros şi inuman ca să nu vină tinerii căsătoriți la slujbe, la prilejurile oferite de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Metodele sau mijloacele de zidire spirituală a celor căsătoriți sunt multe, dar la final rămân tot: rugăciunea, iertarea, smerenia şi urmarea cu fapta a Mântuitorului. Celelalte rămân adjuvanți care-i implică pe soți în viața lor socială, financiară, politică etc. Aş îndrăzni să afirm că ar trebui să facă pasul căsătoriei doar cel care are vocația ei, cel care are de oferit în Hristos dragoste şi ajutor celui de lângă el şi care doreşte să-şi jertfească viața pentru urmaşii pe care-i oferă Dumnezeu. Oamenii emancipați de azi şi cetățeanul cetății plină de tumult trebuie să aibă măsura lucrurilor, să-şi rezolve dilemele interioare prin apelul către Dumnezeu şi să-şi canalizeze efortul de cunoaştere şi de comportament prin voința şi puterea Lui. Creştinul trebuie să treacă de la „a avea" şi „a face" la „a fi". De aceea un om de cultură francez, Jean Delumeau, afirma că: „Dumnezeu, care în epocile timpurii era mai puțin viu decât se credea, este astăzi mai puțin mort decât acceptă unii"[194].

Concluzii. Botezul şi Cununia sunt dovezi ale autorității Bisericii asupra oamenilor, în sensul că întăresc unitatea de credință, unitatea în familie şi unitatea cu Dumnezeu[195]. Persoanele primesc harul necesar pentru a trăi deasupra egoismului lor, pentru a deveni o unitate depăşindu-şi egoismul. La rândul lor cresc şi copii în această unitate cu ei şi cu Biserica[196].

Oamenii au nevoie de harul lui Dumnezeu, de împărtăşirea cu Hristos, Cel Care S-a jertfit pentru ca noi să depăşim egoismul personal, iar a te împărtăşi de Tainele Lui înseamnă a fi „în Biserică, înseamnă a fi în Hristos şi în Duhul Sfânt. A fi în Biserică,

---

[194] Jean Delumeau, *Păcatul şi frica în Occident*, vol. II, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 136.

[195] Nikos A. Nissiotis, *Comment l'Eglise enseigne-t-elle avec autorité aujourd'hui*, în „Istina", vingt-troisième année, Paris, 1978, p. 8.

[196] Preot Marc-Antoine Costa de Beauregard, Preot Dumitru Staniloae, *Mica dogmatică vorbită*, ediția a II-a revăzută, traducere de Maria Cornelia Ică, Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 133.

înseamnă, aşadar, a fi în comuniune cu Dumnezeu Cel în Treime mărit şi închinat"[197]. De aceea, la săvârşirea Cununiei se cântă imnul martirilor: *„Sfinţilor Mucenici care vitejeşte v-aţi nevoit, rugaţi-vă Domnului să se mântuiască sufletele noastre"*, iar la Botez se cântă imnul: *„Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi-mbrăcat"*. Toate Sf. Taine sunt orânduite spre sfinţirea oamenilor, spre edificarea trupului lui Hristos, spre aducerea adevăratului cult al lui Dumnezeu, care este în sine un act liturgic, un act de preamărire a lui Dumnezeu în Iisus Hristos şi în Biserică. Numai dorind şi participând la acestea e arătăm recunoştinţa curată faţă de Dumnezeu şi, chiar mai mult, intrăm în existenţa conjugală şi familială a iubirii lui Dumnezeu.

Bibliografie selectivă

Bria, Pr. Prof. Ion, *Spiritualitate pentru timpul nostru*, Geneva, 1990.

Olivier Clément, *Le Christ, terre des vivants, Le «Corps spirituel», Le Sens de la Terre. Essais théologiques*, Spiritualité orientale, no. 17, Abbaye de Bellefontaine, 1976, cap. „Le Corps spirituel", p. 5-82

Delumeau, Jean, *Le Christianisme va-t-il mourir ?*, Hachette, Paris, 1977.

Idem, *Păcatul şi frica în Occident*, vol. II, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

Kenneth, Klaus, *De ce sunt ortodox*, traducere din limba germană de Raluca Toderel, apare cu binecuvântarea ÎPS Dr. Laurenţiu Streza, Mitropolitul Ardealului, Editura Agnos, Sibiu, 2010.

Marcu Ascetul, *Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, în *Filocalia*, vol. I, traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, membru de onoare al Academiei Române, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 279-312.

Mihoc, Pr. Asist. Vasile, *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXVII (1982), nr. 4-6, p. 310-329.

Necula, Pr. Prof. Dr. Nicolae D., *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfinţitului Dr. Casian Crăciun,

[197] Pr. Asist. Vasile Mihoc, *Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică*, în „Mitropolia Ardealului", anul XXVII (1982), nr. 4-6, p. 329.

Episcopul Dunării de Jos, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, 2001 şi 2004.

Papacioc, Arhimandrit Arsenie, *Cuvânt despre bucuria duhovnicească*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003.

Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, introducere şi traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 2001.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Compoziţii ale Sfintei Familii şi Botezului din Arta creştină

Lect.dr. Merișor G. DOMINTE, Lect.dr. Stelian ONICA
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract

The study includes several comparative examples of Christian Art, various compositions analyzed from a plastic point of view, which represent the Holy Family and the Baptism of God in a series of mural paintings, icons, miniatures, drawings and religious paintings from the Orthodox and Catholic environment.

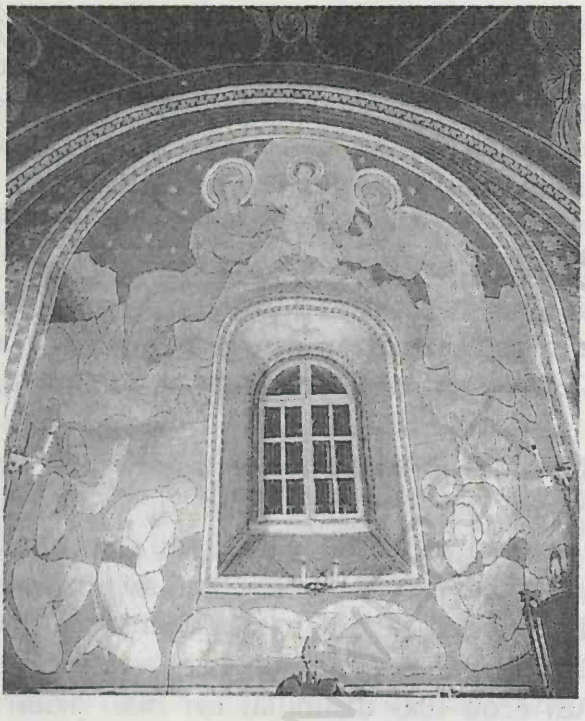
Keywords: Christian art, Orthodoxy, Catholicism, different compositions, Holy Family, the Baptism of the Lord.

Privind Tainele Bisericii, un pelerinaj spre sfințenie poate fi considerat şi cel vizual. Ortodoxia are marele merit de a fi sublimat formele şi de a fi curățat imaginile de impurități lumeşti, arătându-ne cu precădere că există ca permanență intrinsecă frumusețea sufletească şi armonia Creației, mai presus de exterioritatea direct vizibilă, vulnerabilă şi trecătoare a stărilor şi elementelor ei. Acestea se pot transforma însă prin *duh*, depăşindu-şi condiția în sens pozitiv, spre a accede la o perenitate valorică, întreținută de energii nevăzute dar permanent prezente şi în existența terestră. Spre a fi mai lesne conştientizate, înțelese şi urmate de către oameni, ele capătă *chip* pentu *demers sfințitor*, ca far de diriguire a ființei umane în hățişul tentațiilor de tot felul. Astfel, orientarea atenției către importanța ideilor dedicate Familiei şi Botezului îşi poate afla un sprijin consistent şi în modalități de reprezentare a lor, care mediază mai lesne şi cu mai evident impact principiile creştine.

Se cunoaşte deja faptul că factorul optic este majoritar în privința transmiterii şi receptării mesajelor. Mesajele de credință sunt net favorizate când exprimarea vizuală le mediază corespunzător. De aceea, de la începuturile sale, creştinismul dezvoltă

progresiv, în vastul areal al Artei creştine, un filon imagistic care să susţină şi să propage către oameni învăţăturile sale de credinţă. Printre atâtea subiecte care se află figurate, tema Sfintei Familii şi cea a Botezului au şi ele numeroase reprezentări vizuale. Odată cu acestea, întâlnim, pe de o parte, rigurozităţi canonice ordonatoare, specifice ortodoxiei, care extrage iconografia din contingent, iar pe de altă parte acele libertăţi stilistice, preponderente în zonele occidentale, unde, îndeosebi după Marea Schismă a Bisericii creştine (1054) se realizează vizualizări care determină noi stiluri ori care se adaptează curentelor artistice ale etapelor şi momentelor istorice.

În sens general, fiinţa umană receptează prin imagini nu numai anumite mesaje doctrinare ci şi armoniile vizuale pe care acestea le includ. Din asemenea punct de vedere sunt privite şi următoarele exemplificări de compoziţii ale Sfintei Familii şi Botezului din Arta creştină, ele punctând exprimări de tipologii şi caracteristici iconografice din medii extinse şi diversificate. În cadrul lor, însuşi spaţiul şi timpul manifestărilor vizuale respective îşi au un ecou mai disimulat ori mai vizibil în imaginile produse, această oglindire aducând şi în unele iconografii ortodoxe diverse indicii despre momentele creerii lor în anumite contexte şi perioade. Un astfel de exemplu poate fi considerată imaginea Sfintei Familii pictată în encaustică la 1935, în Biserica Mănăstirii "Durău", de către Nicolae Tonitza şi studenţii săi (fig.1- din albumul *Biserici şi mănăstiri ortodoxe - România*, Ed. Alcor Edimpex, Bucureşti,2006, p.148). Deşi tehnica folosită este una din cele mai vechi, adică pictura pe bază de ceară, stilul şi cromatica reprezentării vizuale a scenei, care cumulează Închinarea păstorilor în Naşterea Domnului, poartă nu numai amprenta decorativă a autorului ei ci şi influenţa vădită a curentului Art-Nouveau, manifestare artistică europeană care a avut rezonanţe plastice în prima parte a sec.al XX-lea nu numai în mediul laic ci şi în unele picturi bisericeşti.



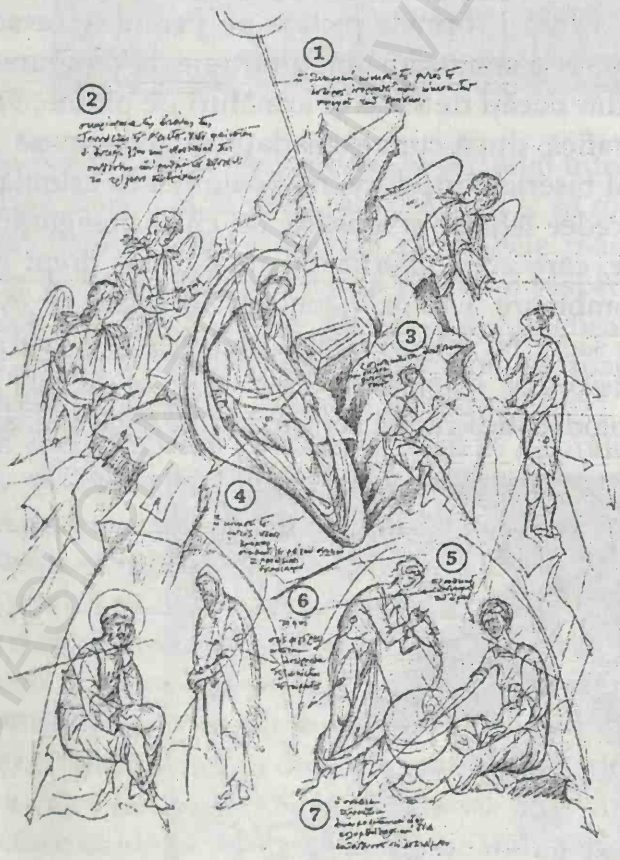
1.

În scena Naşterii Domnului de la Durău, aflat între Sf. Fecioară care îl susține matern şi Sf.Iosif, care îl indică şi se roagă, pruncul Iisus, aşezat frontal, binecuvântează cu ambele mâini, deasupra ferestrei din mijlocul absidei. Pictura peretelui respectiv cuprinde în jumătatea inferioară patru păstori îngenuncheați, îmbrăcați precum nişte țărani români, care se închină, se roagă şi slăvesc Sfânta Familie, din poziții aproape simetrice, fiind plasați de o parte şi de alta a ferestrei centrate şi a oilor, figurate şi ele îngenuncheate, dedesubtul ei. Cromatica este caldă, dinspre ocruri către un deschis orange, singurul contrapunct complementar fiind albastrul bolții cereşti din arcul absidei, acel fundal superior cu stele aurii, pe care se profilează grupul Sfintei Familii. Aceasta este reunită de o armătura intrinsecă, ca un arc aproape ogival, față de cel mai extins şi concav de la baza scenei, care îi reuneşte pe traseul său imaginar pe cei patru păstori. Ei închid simetric compoziția prin împărțirea lor în două grupuri de câte doi, de o parte şi de alta a celor patru oi ale lor. Şi acestea sunt îngenuncheate aproape simetric, două câte două, susținând parcă adâncitura

ferestrei, care ne-ar putea sugera deschiderea unei peşteri în peretele absidei şi al scenei Naşterii şi Adorării Domnului. În ambele se integrează deci inspirat compoziţional *fereastra*, prin intermediul ei sugestia intrării într-o peşteră fiind completată simbolic de semnul crucii, evidenţiat de forma armăturii de ansamblu şi de detaliu a geamului care permite iluminarea naturală, din afară spre interior. În cadrul scenei Naşterii, Crucea şi Lumina se observă ca venind dinspre interiorul imaginii către oricare privitor, tot ansamblul format din pictură şi fereastră putând fi perceput şi ca o compunere ambientală cu semnificaţii multiple, la care persoana care priveşte îşi poate aduce propriul aport de a le sesiza şi înţelege trimiterile simbolice, care îşi relevă mai pregnant nuanţările în funcţie de iluminările naturale şi artificiale, de zi şi de noapte. O legătură cu ceea ce este specificul vitraliului, adică factorul lumină-transparenţă-semnificaţie, se crează nemijlocit, căci însăşi formele pictate pe perete se caracterizează prin luminozitate şi conturări, amintindu-ne de compunerea ferestrelor gotice din bucăţi de sticlă şi armături de plumb. Faptul că o scenă iconografică, după cum este adaptată şi compusă în cadrul arhitectonic al bisericii ortodoxe, ne poate releva asimilări şi combinări de procedee tehnice şi artistice, ori chiar prefigurări de abordări moderne, care apar ulterior în mediul laic drept modalităţi inedite de combinare a unor vizualizări diverse, ne evidenţiază faptul că arta sacră nu este nicidecum o restrictivă exprimare ci o *cheie pentru valoroase semnificaţii*, prin care ni se pot transmite conexiuni şi totodată deschideri pentru destule făgaşuri inspiratoare.

2.

În ansamblul iconografic al gropniței Bisericii de la Mănăstirea Humor, în stilul tradiției bizantine, membrii Sfintei Familii apar localizați pe două registre în scena murală a Naşterii Mântuitorului Iisus Hristos (fig.2 - preluată din *Evanghelii apocrife*, traducere Cristian Bădiliță, Ed. Polirom, 2002). Cu sugerarea unei peşteri într-un mediu stâncos, scena este similară ca imagine canonică acelor numeroase compoziții care redau respectivul subiect şi în majoritatea icoanelor ortodoxe. Printr-un desen de izvod tipic pentru acestea, o prezentare a tipologiei compoziționale din scena Naşterii (fig. 3a şi 3b), în care putem sesiza situarea membrilor Sfintei Familii pe o direcționare oblic-ascendentă, ne este oferită de profesorul şi pictorul bisericesc Georgios Kordis în lucrarea sa iconografică *Ritmul în pictura bizantină*.(Ed. Bizantină, Bucureşti, 2008, pp.93-94).



3a.

1. Mişcarea dinamică a luminii stelei echilibrează mişcarea vârfului stâncilor
2. Icoana naşterii Domnului în care se vede încadrarea tuturor elementelor compoziţiei în ritmul propus de triunghiul stâncilor
3. Plasticitatea este realizată prin dialectica dintre lumină şi umbră
4. Mişcarea luminii pe stânci merge împreună cu desenul în perspectivă de relaţionare
5. Desenarea în perspectivă a umerilor
6. Lumina pe figura se mişcă în sens invers mişcării trupurilor
7. Perspectiva de relaţionare e aplicată şi colimvitrei dând direcţie obiectului

3b.

3a-3b. *Naşterea Domnului* -
desen şi analiză plastică de Georgios Kordis

Există însă şi variante compoziţionale, determinate de accentuarea unor anumite zone pentru evidenţierea simbolică a lor. Într-o icoană cretană (fig.3c), în care raza divină parcă despică muntele prin puterea ei, indicând o falie până la peştera în care se află pruncul Iisus, Sf. Iosif este plasat în partea opusă faţă de localizarea sa în modelul anterior, echilibrând, pe o altă diagonală imaginară, zona superioară de fundal stâncos, unde apar cei trei magi călare şi un cor de îngeri adoratori. Nota realistă a reprezentării detaliilor (figurarea dorsală a păstorului, picioarele şi încălţămintea acestuia, braţele musculoase ale femeilor care pregătesc îmbăierea Pruncului Divin, minuţiozitatea redării vestimentaţiilor personajelor şi a aspectelor stâncilor, animalelor şi vegetaţiei) este o caracteristică stilistică tipică a icoanelor pictate în Creta sub dominaţia veneţiană. (apud *La naissance du Christ*, din *Icônes* de Eva Haustein-Bartsch, Ed. Taschen, Köln, 2008, p. 58).

BCU "IOAN SLAVICI" TIMIŞOARA - UVT LIBRARY

3 c.

3c. *Naşterea Domnului* - Icoană cretană de la sf. sec. al XVI-lea, inspirată de o frescă de sec. XIV din Biserica din Peribleptos, Mistra, Grecia

Chiar dacă în iconografia ortodoxă se respectă deobicei canoane ordonatoare, dinspre ansamblul imaginii până la ale ei detalii, în cadrul acestora, la modul plastic creativ pot să apară oricând diversificări în aspectul şi plasarea compoziţională a redărilor vizuale, adaptări care se subsumează unei geometrii de ansamblu, pe care privitorul o simte intuitiv şi o poate discerne mai lesne la o analiză amănunţită. Un alt exemplu în acest sens este felul cum apare diferit compusă Sfânta Familie în două imagini alăturate care ilustrează Fuga în Egipt în ansamblul scenelor din gropniţa Bisericii de la Mănăstirea Humor (fig. 4a şi 4b – din *Evanghelii apocrife*, trad. Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, 2002). Ambele iconografii includ şi pe Iacob, ca al patrulea personaj, alături de Iosif, Iisus şi Maria, grup din care doar Maica Domnului şi Pruncul Sfânt sunt reprezentaţi cu aure.

4a.

4b.

Dacă în prima imagine Iisus copil este figurat călare, împreună cu mama sa, în a doua scenă El apare purtat pe umeri de către bătrânul Iosif, sugerând nu numai umanitatea scenei ci şi posibilitatea Pruncului Divin de vedea mai bine şi chiar mai departe locurile prin care El trecea împreună cu grupul de persoane sfinte în care se afla.

Comparând cele două imagini, care, alăturate fiind, închid compoziţional o dublă ilustrare a Sfintei Familii din scena Fuga în Egipt, se constată că ele pot fi considerate ca două secvenţe succesive, şi totuşi diferite,dintr-un potenţial film ale cărui *fotograme* îşi află germenii în însăşi etapizarea unor redări iconografice. Acestea se întâlnesc la modul evident şi variat în pictura murală din interiorul şi de la exteriorul bisericilor, ca şi în icoanele persoanelor sfinte cu scene din viaţă, precum şi în miniaturi care completează şi împodobesc imagistic texte creştine.

Reunirea imaginilor mai multor momente distincte în aceeaşi lucrare, un exemplu fiind şi Naşterea Domnului în acest sens (fig. 5 - din *Borzeşti, frescă şi istorie*, Ed. Magic Print, Oneşti, 2008, p.89), este o practică obişnuită în iconografia ortodoxă, pentru că în cadrul ei timpul şi spaţiul se reunifică, deoarece nu se reprezintă în amănunt o lume terestră, condiţionată temporal, ci o valenţă celestă şi divină a ei, în care este posibilă concomitenţa unor zone distincte şi a unor perioade diferite.

5.

5. *Naşterea Domnului*- Grigore Popescu-Muscel, 2004, Biserica ştefaniană „Adormirea Maicii Domnului", Borzeşti

Dacă în ortodoxie iconografia insistă pe reprezentarea unei realităţi transfigurate, sublimând formele vizuale spre a le raporta la o realitate transcendentă, (căci Iisus Hristos a Înviat, biruind finalitatea morţii fizice), în catolicism, datorită faptului că Iisus s-a întrupat ca om, pentru a fi desăvârşit mesajul de iubire către pământeni, există permisivitatea vizualizărilor concrete, realiste, adaptabile momentelor istorice, intenţionându-se ca învăţăturile creştine să fie mai lesne receptate vizual de către diversele populaţii, beneficiare ale mesajelor transmise astfel mai familiar.

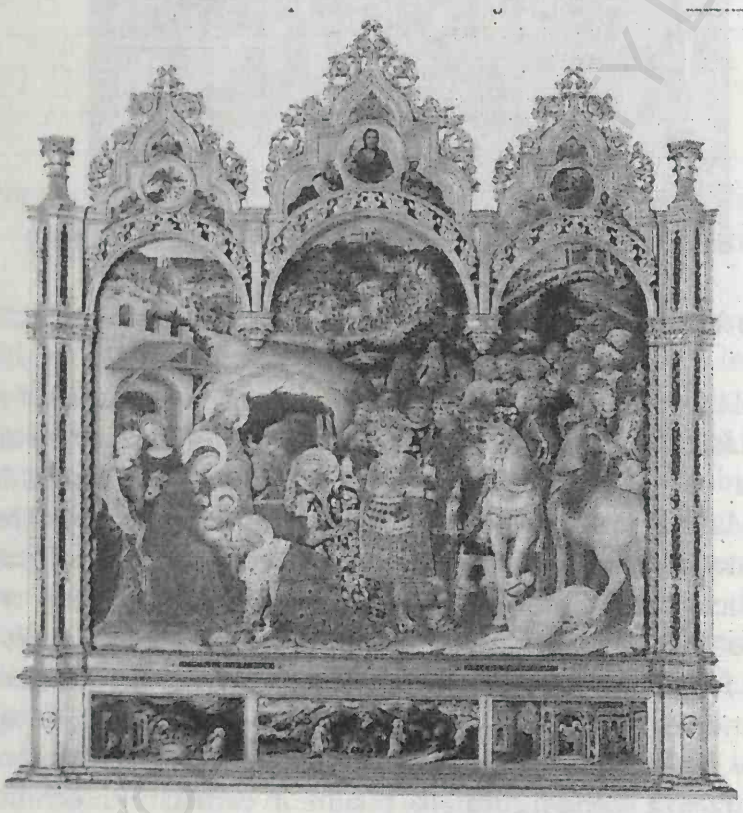
În centrul Transilvaniei, pe la 1759, o poală de icoană cu Fuga în Egipt (fig.6) este adaptată vizual la contextul istoric şi social care ii determină aspectul inedit. Întâlnim, prin urmare, influenţe vestice, care introduc o raportare temporală evidentă prin vestimentaţia Sf.Iosif, îmbrăcat ca un grof ce poartă pălărie, dar având inedite încălţări, cu nojiţe până spre genunchi. În plus, ansamblul imaginii este delimitat de un cadru poligonal cu 7 laturi, oarecum simetrice faţă de fisura mediană a icoanei. În exteriorul cadrului respectiv, lemnul icoanei este ornamentat cu o aglomerare decorativă de motive florale, baroce ca aspect, mărime şi abundenţă. Aceste ornamente amintesc de felul cum erau deobicei decorate, în unele zone din Transilvania, o serie de piese de mobilier, de influenţă vestică, ale conaţionalilor mai înstăriţi.

6.

6. *Fuga în Egipt*- Poală de icoană din centrul Transilvaniei, 1759

În relație cu imaginile iconografice ortodoxe am putea spune că cele clasice au intenția declarată vizual de a-l extrage pe om din realitatea curentă, imediată, şi de a-l racorda energetic la cea divină. Mai empatice față de mediul omenesc, imaginile care apar influențate de contextul în care se produc ne redau infiltrări de natură laică, inedite într-o anume măsură prin puntea ce o creează între vizualizările ortodoxe şi cele catolice. Dinspre primele, rezonanțe de iconostas ortodox se pot percepe şi în retablurile catolice, acele panouri verticale (sculptate şi pictate), aşezate în spatele altarului. Ele sunt adevărate opere complexe în care se reunesc şi se armonizează scene figurative, pictate în cadrul unui echilibrat şi estetic ansamblu sculptural decorativ. În *Adorația magilor*,pictorul italian Gentile da Fabriano (cca 1370-1427) compune grupată Sfânta Familie în sens ascendent, în primul sfert-din stânga- al imaginii retablului, pe o verticală uşor curbată, acolo unde, la mijloc, între Pruncul Divin Iisus şi Sf. Iosif se află poziționat chipul Maicii Domnului. Ca şi la Sfânta Familie, chipurile celor trei Magi au aure, fiind la distanțe aproape egale, pe o diagonală ascendentă către partea din dreapta a compoziției imaginii. (fig. 7- din Michelle P. Brown, *Ghid de artă creştină*, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2009,

p.187). În mediul occidental se consideră că respectivul retablu ar fi o prelungire în Italia a „stilului gotic internațional, cu naturalismul său curtenesc." , lucrarea fiind „realizată pentru bancherii florentini." (op.cit.) Asemenea situații şi modalități favorizează dezvoltarea în vestul Europei a tabloului religios, comanditarii ecleziali şi laici susținându-i producerea îndeosebi în perioadele Renaşterii şi Barocului.



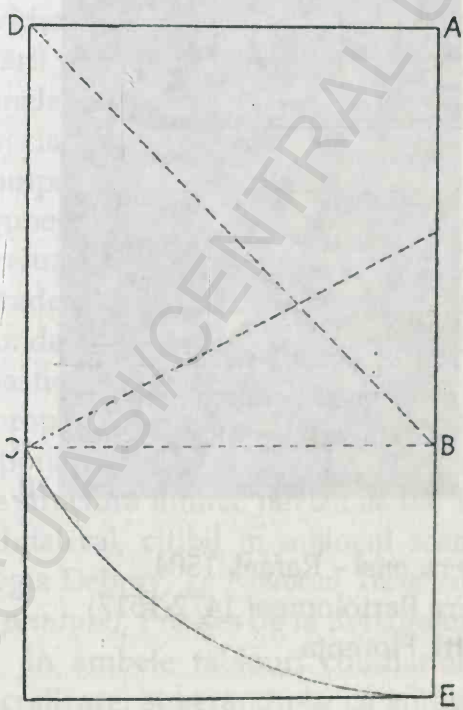
7.

7. *Adorația magilor* – Gentile da Fabriano,
Santa Trinita, Florența, 1423

Prin tabloul religios privitorului i se avansează o invitație la participarea sa empatică, la stimularea disponibilităților sale omeneşti de a rezona cu mesajul vizual, spre a-şi determina apoi o implicare pozitivă terestră mai accentuată. Şi într-un sens şi în altul (ortodox şi catolic) constituirea imaginilor are în subsidiar armătura compozițională, care se relevă indirect privitorului ca

un traseu nevăzut, după cum îi este condusă privirea de la o zonă la alta a imaginii, prin relaționările dintre elementele vizuale ale acesteia. Riguros geometrizate sau doar aluzive în sens constructiv, schemele compoziționale pot fi sau nu incipiente lucrărilor ca atare, îndeosebi figurative, ori pot fi incluse spontan în demararea realizărilor creative.

Deducerea traseelor compoziționale, chiar şi atunci când există canoane de reprezentare vizuală, nu este restrictivă sau unilaterală, întocmai cum o problemă îşi poate afla *soluția* prin mai multe tipuri de *rezolvări*. În cazul imaginilor, *rezolvările* amintite ar fi diversele scheme care se pot constitui prin analiza relațiilor dintre părțile unei imagini, respectiva imagine fiind de fapt *soluția* compunerii armonice a elementelor şi părților ei. În *Geometria secretă a pictorilor*, Charles Bouleau, (apreciat dar şi contestat pentru strictele sale propuneri analitico-constructive) relevă faptul că oricărei opere vizuale i se poate depista o geometrie intrinsecă.



Weltchronik des Rudolf VON EMS: Naşterea. *Exemplu de construire a secțiunii de aur plecînd de la dimensiunea medie, care este aici latura pătratului ce formează partea de sus a tabloului. În peisaj, drumul urcă de-a lungul diagonalei pătratului. Fecioara urmează curba arcului care dă dimensiunea mică. (Biblioteca din München).*

8.

BCUIASICENTRAL UNIVERSITARĂ

Proporția de aur fiind nu numai o preferată modalitate a artiştilor de a-şi compune echilibrat realizările plastice ci şi exprimarea naturală ori spontană prin care se evidențiază armoniile vizuale, ea se regăseşte deobicei în majoritatea lucrărilor de artă, fie raportată la ansamblul imaginii unei lucrări, fie în relație cu unele părți constitutive. În arta creştină occidentală, apetența vizuală pentru povestirea cu lux de amănunte a unui subiect ne poate deruta în a sesiza la o primă privire că în spatele abundenței de detalii se află o armătură geometrică clară şi riguroasă, care conduce privitorul în parcursul perceperii sale (fig.8).

Mesajul catehetic al unei imagini religioase nu poate fi separat de aspectul ei vizual, deoarece prin acesta se exprimă şi se susține însăşi esența lui doctrinară. Astfel, dezvoltarea profesionalismului realizărilor iconografice, independent de mijloace artistice şi stil, este de dorit a se produce prin aprofundare şi înțelegere a mijloacelor de exprimare artistică, cercetându-se şi înțelegându-se nuanțat diversitatea din amplitudinea lor (fig.9-12).

9.

10.

9. - *Sfânta Familie cu miel* - Rafael, 1504
10. - *Sfânta Familie* - Fra Bartolomeo(1472-1517)
Palatul Pitti, Florența

Compoziția *Sfintei Familii cu miel* de Rafael (fig. 9), dezvoltată pe o diagonală ascendentă, uşor curbată, dintr-o schemă geometrică de triunghi sau de elansată parabolă, care reuneşte progresiv blândul miel, copilul Iisus, Sfânta Fecioară şi Sfântul Iosif, are un fundal peisagistic cu stânci şi ape, reprezentat în perspectivă conică sau liniară. Ca şi în următoarea imagine, *Sfânta Familie* de Fra Bartolomeo, există un dinamism al orientărilor personajelor şi poziționărilor detaliilor, care obligă privitorul în a le parcurge traseele în mod repetat, revenind de fiecare dată la centrul compozițional al fiecărui tablou, chipul Maicii Domnului. În alte două tablouri, realiste la modul evident, dar diferite în privința modelării tentelor în primul (fig.11) şi tendinței de modulare a tentelor cromatice în al doilea (fig.12), tema biblică a Sfintei Familii este redată prin scene de viață obişnuită a unor oameni ai timpurilor respective. Sfințenia este astfel atrasă în cotidian, acestuia conferindu-i-se rolul important de a o induce şi realiza, din aproape în aproape, prin însăşi viața normală, exprimată prin truda muncii şi plinătatea iubirii părinteşti şi filiale. Astfel, aluziv şi metaforic, dinspre membrii oricărei familii ar trebui să se evidențieze buna înțelegere şi comuniunea spirituală, obținerea stării de sfințenie presupunând odată cu străduința credinței şi binele constant realizat. În ambele tablouri, chipul mamei este asociat copilului, fie printr-o alăturare, cu rol de centru compozițional, pe traseul perimetral al unei elipse imaginare, care reuneşte şi celelalte patru chipuri din primul tablou (fig.11, preluată din Michelle P. Brown, *Ghid de artă creştină*, Casa Cărții, Oradea,2009, p.341), fie, în a doua lucrare, prin o anume corespondență cromatică şi luminozitate la mamă şi copil, caracteristici plastice care orientează atenția către aceste două personaje apropiate. Ele induc astfel două centre de interes, corelate compozițional, cărora li se asociază chipul batrânului tâmplar, aflat şi el pe structura intimă, nevizibilă dar intuită, a vârfurilor unui triunghi echilateral, citibil în mijlocul scenei de gen (fig.12, preluată din Régis Debray, *Le Nouveau Testament (a travers 100 chefs-d'oeuvre de la peinture)*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004, p. 43).

În ambele tablouri cotidianul este pretext pentru ideea de sacralizare, sugerându-se că sfințenia poate exista tacit oricând şi

oriunde, îndeosebi în viețile oamenilor umili, truditori şi păstrători de valori morale.

11.

12.

11. *Cristos în casa părinților Săi-*
John Everett Millais, 1850, Anglia
12. *Sfânta Familie în atelier* – Fritz von Uhde (1841-1911)
Galeria de artă, Dresda

Nu putem rămâne deci insensibili față de ceea ce o imagine ne transmite la modul vizual. Însuşi realismul unor reprezentări mai apropiate de zilele noastre, cu familiaritatea unei obişnuite scene de interior din viața unui cuplu cu un copil, are menirea să atenționeze că sfințenia nu este separabilă de iubire şi de muncă. Ea se poate dobândi şi de omul obişnuit prin propria-i credință şi străduanie a sentimentelor umanitare, care se ridică şi se cizelează pe o dragoste deschisă către comunicare şi pe o trudă susținută de a perfecționa cu artă orice produs al deciziilor sale benefice şi în sens general.

Dacă luăm în considerare faptul că în decursul istoriei artelor trecerile de la o epocă istorică la alta au avut de la sine în plan artistic serii de preluări şi de decantări, avem ocazia să sesizăm inedite aspecte vizuale, a căror rezonanță în timp o putem regăsi după o îndelungată perioadă, poate nici măcar la modul intenționat, ci ca o recurență procedurală sau redescoperire a unor esențializări artistice prin care se crează arce stilistice peste timp.

Dinspre începuturile picturii bizantine, imagini cu *Naşterea* şi *Botezul* lui Iisus Hristos, pictate pe un relicvar palestinian din secolul al VI-lea, ne apar acum foarte apropiate în sens artistic de modernismul fovist al esenţializărilor figurative laice din sec.al XX-lea, după ce înainte cu aproape un veac neoclasicismul ne reoferise experienţa unor minuţioase reprezentări. Antecedentele revelatorii de esenţializare vizuală, manifestate cu aproape un mileniu şi jumătate înainte, arătau cum artistul de atunci, fiind în fazele de început ale unor ciclicităţi de dezvoltare şi esenţializare artistică, ar fi simţit că este nevoie să sintetizeze cât mai mult imaginile redate, după o experienţă profund analitică şi figurativă dintr-o epocă de glorie a antichităţii artei greceşti. Intenţionând obţinerea unei chintesenţe de limbaj artistic vizual, aulica artă bizantină s-a fundamentat şi dezvoltat plastic asimilând şi prelucrând în timp o serie de experienţe plastice din bazinul mediteranean.

Botezul Domnului

Existenţa concomitentă a Sf. Ioan Botezătorul şi a Mântuitorului Iisus Hristos cu relevarea ideii apei care purifică prin *Duh*, elansează prin tema *Botezului* noi reprezentări vizuale, în care libertatea de expresie plastică se împleteşte cu anumite diriguiri doctrinare. La începuturile creştinismului se întâlneşte încă acel realism specific artei romane (fig.13, preluare din Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Ed. Bizantină, 2001, pl.IV), ca mai târziu, în ortodoxie, să se menţină cu variaţii în ilustrarea detaliilor, schema compoziţională a sugestiei hiperbolei, sau parabolei (fig.16, din G.Popescu-Vîlcea, *Un manuscris al voievodului Alexandru al II-lea*,Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984, pl.XXIII) care îl include pe Iisus în apa mărginită de o parte şi alta de pământ şi stânci. (fig.14, din *Icoane*, Ed. Aquila'93, Oradea, 2007, p.23). Deschiderea celestă din partea superioară a imaginii hiperbolice se reflectă în deschiderea terestră de la baza ei, sugerându-ne infinitatea reflectată pe finitul pământ a ceea ce se transmite pe cale divină (fig 15, preluare din *Borzeşti, frescă şi istorie*, Ed. Magic Print, Oneşti, 2008, p.92).

13.

14.

15.

13. *Botezul Domnului*, pictură murală, Roma, Catacomba Sf. Petru şi Marcellino
14. *Botezul Domnului*, icoană din sec.al X-lea, -rea Sf. Ecaterina, Muntele Sinai, Egipt.
15. *Botezul lui Iisus*- Grigore Popescu- Muscel, 2004, Borzeşti, Biserica ştefaniană „Adormirea Maicii Domnului"

16.

16. *Botezul lui Iisus*, detaliu de filă din *Tetraevangheliarul* Voievodului muntean Alexandru al II-lea, 1568-1577.

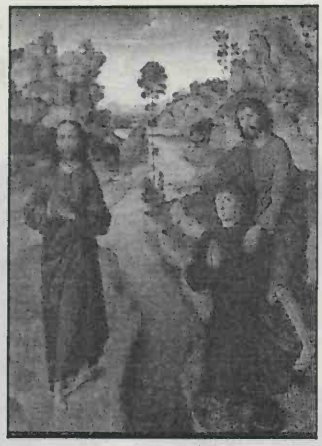
Cu intenţia evidenţierii localizării şi a detaliilor ce conferă imaginii Botezului o raportare concretă la timpul pe care doreşte să-l reprezinte autorul ei, tabloul religios din mediul catolic, fie că divaghează alegoric sau se păstrează cu o anume notă de realism

(fig. 17, 18 şi 19), poate oferi şi indicii istoric - documentare, cel puțin în privința unor aspecte de ambianță şi port prin care ni se indică un anume context temporal.

17.

17. *Botezul lui Cristos* – Andrea del Verrocchio, cca. 1472-1475, Florența

În privința realizării acestui tablou, se spune că îngerul din stânga ar fi fost pictat de Leonardo da Vinci, ucenic pe atunci în atelierul maestrului său, care, impresionat de talentul acestuia, ar fi declarat că se retrage din a sa activitatea artistică. Ştafeta ce o transmisese ca educator a ajuns astfel să fie purtată şi îmbogățită apoi de un complex *campion*: Sincerul gest de apreciere a ucenicului de către învățătorul său denotă la mentorul mai în vârstă un caracter artistic şi uman deosebit, mai ales că din tabloul de față se constată înaltul profesionalism la care ajunsese Verrocchio, atât în privința redării corpului uman, nud şi cu drapaje, cât şi a peisajului cu profunzimi perspectivice.



18.

18. *Botezul lui Iisus* sau *Iată Domnul! Iisus şi Sf.Ioan Botezătorul*- Thierry Bouts, (cca 1415-1475) Pinacoteca din Munchen; este o compoziție aluzivă la tema Botezului, *taină* în care este inițiat călugărul îngenuncheat în fața Sf.Ioan Botezătorul. La indicația acestuia, călugărul se roagă Mântuitorului, care este figurat simbolic separat, rugându-se şi mergând pe malul opus. Imaginea Sa, desprinsă parcă de pământul pe care calcă, sugerează detaşarea de lumesc şi cufundarea într-o rugăciune interioară, care să cuprindă pe toți cei care i se închină cu smerenie şi speranță.

19.

19. *Sf. Ioan botezând poporul* - Nicolas Poussin (1594-1665) Muzeul Luvru, Paris. Prefigurând Botezul lui Iisus, această scena prealabilă, cu o mulțime de oameni botezați de către Sf.Ioan, este

şi un pretext de compoziţie cu figuri în natură. Ea este structurată pe două registre de mărimi egale, cel al peisajului şi cel al oamenilor cu aer statuar, grupati în jurul centrului de interes constituit de poziţia verticală şi binecuvântând a Sf. Ioan Botezătorul..

La o privire retrospectivă şi de ansamblu, putem constata că bogăţia elementelor, diversitatea compoziţională şi în acelaşi timp rigurozitatea canonică a reprezentărilor iconografice conferă artei bizantine şi postbizantine o creativitate continuă în echilibrul unor rigori conceptuale. În privinţa altor reprezentări vizuale creştine, îndeosebi catolice, experimentarea stilistică individuală îi acordă autorului ei posibilitatea de a releva din sinele său mai multă atitudine personală, care favorizează interpretări şi libertăţi creative cu miză plastică lărgită. Fără a fi antagonice din punctul de vedere al unui plastician, cele două modalităţi de exprimare vizuală se completează prin ceea ce au specific fiecare în parte, exteriorizarea unei interiorizări ideatice în ortodoxie şi interiorizarea unei exteriorizări plastice în catolicism, cu toate că aparenţa vizuală ne-ar îndemna să considerăm ca inversate aceste caracteristici dobândite pe baza aceluiaşi filon intrinsec, credinţa şi speranţa în puterea şi izbânda valorilor creştine.

Bibliografie:

- Arhim. Sofian Boghiu, *Chipul Mântuitorului în iconografie*, Ed. Bizantină, 2001.
- *Biserici şi mănăstiri ortodoxe – România*, Ed. Alcor Edimpex, Bucureşti, 2006.
- *Borzeşti, frescă şi istorie*, Ed. Magic Print, Oneşti, 2008.
- G.Popescu-Vîlcea, *Un manuscris al voievodului Alexandru al II-lea*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984.
- Georgios Kordis, *Ritmul în pictura bizantină*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 2008.
- *Evanghelii apocrife*, trad. Cristian Bădiliţă, Ed. Polirom, 2002.
- *Icoane*, Ed. Aquila'93, Oradea, 2007.
- Michelle P. Brown, *Ghid de artă creştină*, Casa Cărţii, Oradea, 2009.

- Régis Debray, *Le Nouveau Testament (a travers 100 chefs-d'oeuvre de la peinture)*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004
- http://www.google.ro/imgres?imgurl=http://www.picturicelebre.ro/images/santi-raphael-sfanta-familie-cu-miel.

BCUIAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Botezul copiilor în viziunea Sfinţilor Părinţi

Diac. asist. cercet. dr. Liviu PETCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae", Iași

Abstract:

Advocates of infant baptism are justified in insisting that the New Testament nowhere explicitly excludes the practice. This doctrine of pedobaptism is certainly worth defending. God promises that Baptism both bring faith and bestows grace. John Schuetze whose work I quoted here (p. 1), said that from first to last, these are things that we need, things that we cannot live without. To deny them to anyone, whether young or old, is a practice for which there is no defense and support. In this paper then it is my intent to point out from the history of the Early Church that there are, indeed, many indications that infants were baptized.

Keywords: infant baptism, Fathers of The Church, vision, arguments, controversy, testimony, evidence.

Introducere

În discuția sa asupra Botezului, în lucrarea *Christian Theology*, Millard Erickson, de confesiune baptistă, face această declarație privind practica istorică a botezului nou-născutului: „Una dintre cele mai semnificative considerații se referă la lipsa oricărei indicații ferme că nou-născuții ar fi fost botezați"[198]. Autorul plasează răspunderea apărării demersului acestui botez asupra celor care mărturisesc şi practică botezul nou-născuților, în contextul a ceea ce el consideră a fi lipsa probelor care să susțină legitimitatea actului în sine.

---

[198] Millard Erickson, *Christian Theology*, Baker Academic, 1998, p. 1111. De bună seamă că Erickson nu e singurul care susține această idee eronată, însă nu am considerat necesar să mai amintim şi de alții – cei mai mulți dintre neoprotestanți – care împărtășesc această eroare. Vor mai fi limpezite unele obiecții pe parcursul acestei lucrări. E necesar să precizăm aici că în Biserica Ortodoxă nu a existat vreo polemică în legătură cu botezul copiilor, acesta fiind considerat ca o realitate primar-creştină.

Această învățătură şi practică a botezării nou-născuților şi a copiilor merită cu certitudine apărată. Dumnezeu a făgăduit că Botezul însoțit de credința lucrătoare prin iubire va aduce mântuirea şi slava veşnică. A refuza cuiva acestea, fie el tânăr sau bătrân, reprezintă o practică ce nu îşi are rădăcini nici în Sfânta Scriptură, nici în tradiția apostolică şi patristică.

În demersul nostru, avem intenția de a arăta, în ordine cronologică, pe baza mărturiilor post-apostolice şi patristice, a istoriei Bisericii vechi – însă fără a avea pretenția de a fi exhaustivi –, că declarația lui Erickson şi altele asemenea acesteia, sunt false, fiindcă, în realitate, există numeroase indicații că nou-născuții erau botezați.

Vom trata problema din titlu, adresându-ne obiecțiilor care au fost ridicate contra acestor mărturii şi indicând că cel mai bun răspuns la întrebarea legată de practica post-apostolică şi patristică a pedobaptismului este, pur şi simplu, un peremptoriu „da".

Pedobaptismul în secolele I-III

Dovezi în sprijinul doctrinei botezului nou-născuților şi copiilor regăsim la începutul epocii post-apostolice, acestea acumulându-se treptat până în jurul anului 400 e. n. Aceste dovezi timpurii nu sunt vulnerabile, nu comportă incertitudini, ci sunt cât se poate de limpezi. Spre exemplu, Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful (100?-160), care experimentase creştinismul atât în Asia Mică, cât şi în Roma, declară că are cunoştință de „mulți bărbați şi femei de 60-70 de ani care fuseseră discipoli ai lui Hristos încă din copilărie (ἐκ παιδων)"[199]. Pe aceştia îi oferă ca paradigme de trăire creştină aleasă, nutrind dezideratul de a se arăta în tot neamul de oameni astfel de ființe. Biblistul Joachim Jeremias susține că această ultimă

[199] *Apologia I*, XV, traducere, introducere, note şi indici de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Dr. Olimp Căciulă, Pr. Prof. Dr. Dumitru Fecioru, în vol. *Apologeți de limbă greacă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p. 46. David F. Wright în „The Origins of Infant Baptism – Child Believers' Baptism?", în *Scottish Journal of Theology*, vol. 40, 1987, p. 7, comentează acest text, folosindu-l ca argument pentru pedobaptism.

frază şi verbul utilizat (μαθητεύειν) trebuie să însemne că aceste „persoane erau botezate ca nou-născuți în perioada dintre anii 80 şi 95 e. n."[200], deci încă din secolul I, adică atunci pe când trăiau unii din apostoli. Kurt Aland[201], pentru care propoziția înseamnă „fuseseră instruiți în credința creştină încă din copilărie şi crescuți ca membri ai unei familii creştine", a reuşit să declanşeze o analiză mai precisă din partea lui Jeremias, deşi ultimul continuă să insiste că în „copilăria timpurie" „deveniseră discipoli ai lui Hristos" şi că avem aici o aluzie certă la botez[202]. Se admite şi că în ritualul prezentat de Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful, nou-născuții (sau bebeluşii) se aflau sub aripa ocrotitoare a candidaților maturi (a părinților), dar mai curând într-o formă neevidentă, nu prea *vizibilă*, ca la Sfântul Ipolit al Romei, precum vom vedea câteva pagini mai încolo. Concluzionând, putem preciza că mărturia Sfântului Iustin este o dovadă certă că pruncii erau botezați chiar din secolul I.

Alte argumente cât se poate de clare se pot deduce din alte două mărturii la persoana întâi, legate de îndelungate vieți creştine la sfârşitul secolului al II-lea - mărturisirea Sfântului Policarp, episcopul Smirnei: „86 de ani L-am slujit (pe Hristos)" şi cea a lui Policrat: „Am trăit întru Domnul 65 de ani"[203]. Ultima aparține perioadei 190-191 e. n., ceea ce îi permite lui Jeremias să conchidă că Policrat[204] „a fost botezat pe când era copil, în jurul lui 125 e. n.".

---

[200] Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, London, 1960, p. 72.

[201] J. Jeremias a avut de dus, pe această temă a pedobaptismului, o polemică acerbă cu Kurt Aland care nu a cedat forței argumentelor celui dintâi. Astăzi nu se tăgăduieşte faptul că Jeremias a sintetizat şi a relevat, într-un mod care nu permite o opoziție sustenabilă, argumentele pentru susținerea practicii botezării copiilor în comunitatea creştină primară.

[202] Kurt Aland, *Did The Early Church Baptize Infants?*, London, 1963, p. 73-74; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism*, London, 1963, p. 55-58.

[203] J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* ..., p. 59-63; Kurt Aland, *op. cit.*, p. 71-73; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* ..., p. 58-62.

[204] A fost episcop al Efesului, printre ucenicii săi se pare că s-a numărat şi Sfântul Irineu de Lyon.

Martiriul Sfântului Policarp al Smirnei este datat în anul 156, ceea ce înseamnă că Sfântul Policarp a beneficiat de un botez al nou-născutului, încă din secolul I[205].

Făcând referire la mărturia Sfinților Părinți şi a scriitorilor bisericeşti, Sfântul Irineu de Lugdunum († 202), originar din Asia Mică şi care a fost ucenic al unui ucenic al Apostolilor, şi anume al Sfântului Policarp († 156), care, la rândul său, a fost ucenic al Sfântului Ioan Evanghelistul, spune că Domnul Hristos a venit ca pe toți să-i mântuiască, să-i renască, pe toți care primesc de la El naşterea ce-a de-a doua: pe sugari şi pe copii, pe băieți şi pe tineri şi pe bătrâni („infantes et parvulos et pueros et seniores")[206]. De aceea a venit în toate vârstele: făcându-se prunc pentru prunci şi sfințind pe prunci, mic pentru cei mici şi sfințind însăşi vârsta pe care aceştia o aveau[207].

Lucrarea Sfântului Irineu din care am citat – *Adversus haereses* – a fost scrisă în jurul anului 180. Cunoştințele sale despre creştinism şi răspândirea lui cuprindeau Asia Mică şi Roma, dar şi Galia. În pasajul de mai sus, existent doar în latină, el include *infantes, parvuli* şi *pueri* în rândul celor de „toate vârstele omului" pe care a venit Hristos să-i mântuiască, sfințindu-i, aceştia fiind „renăscuți (*renascuntur*) prin El întru Dumnezeu"[208]. Prin cuvântul „renăscut" avem o referință evidentă la botez, cuvintele care îi urmează indicând clar că nu există o limită de vârstă[209]. Totul

---

[205] Întrucât această mărturisire privind neîndoielnic timpul de când s-a botezat o făcea în anul 156, rezultă că a primit Botezul în jurul anului 70 „în vârsta fragedă a copilăriei"; vezi Prof. J. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, ed. a II-a, Göttingen, 1949 şi Pr. Prof. Dr. Grigore T. Marcu, „Botezat-a pruncii Biserica primară?", în *Mitropolia Olteniei*, Anul VIII (1956), Nr. 4-5, p. 182.

[206] *Adversus haereses*, II, 22, 4, P. G. VIII, col. 787.

[207] *Ibidem*, col. 784.

[208] H. Kraft, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alien Kirche*, Berlin, 1969, p. 10; Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries ...*, p. 72-73; Kurt Aland, *op. cit.*, p. 58-59; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism ...*, p. 62-63.

[209] Kurt Aland respinge această interpretare, susținând că este scoasă din context (*op. cit.*, p. 58). Autorul are dreptate în măsura în care contextul acestui pasaj se referă la Iisus ca Mântuitor al oamenilor de orice vârstă; şi totuşi cu mențiunea renaşterii, botezul este în mod clar în mintea Sfântului Irineu

pivotează în jurul verbului. Jeremias angajează la maximum acest argument în disputa cu Aland şi accentuează pe bună dreptate că referinţa presupune practica botezului nou-născutului (inclusiv botezul copilului[210]), care trebuie, prin urmare, să dateze cu cel puţin două decenii înainte de scrierile Sfântului Irineu, adică, în jurul lui 150. Aceasta este cu aproximaţie data descrierii iustiniene a botezului după cum era el administrat în Roma şi, poate, şi în Asia Mică[211]. Dovezile Sfântului Irineu sunt valabile pentru Roma şi pentru Galia.

Kurt Aland menţionează în apărarea sa şi referinţa părintelui apostolic Herma la practica baptismală, care este şi ea asociată Romei, în jurul mijlocului secolului al II-lea, şi ia în considerare *prima facie* numai receptorii responsabili[212]. Semnificaţia tăcerii unei astfel de surse este o problemă importantă, datorită faptului că textele care se referă la procedura baptismală doar în termeni relevanţi numai pentru candidaţii care sunt capabili să vorbească pentru ei înşişi sau să acţioneze responsabil (de exemplu, se supun instrucţiei catehetice sau postului) aparţin şi *Didahiei*, lucrare pe care majoritatea specialiştilor o datează în anul 100. Aland consideră că aceste documente elimină automat nou-născuţii şi copiii de vârste mici[213].

În primul rând, aranjamentele care ţin de ritualul iudaic sunt adeseori construite pentru a se adapta adulţilor, chiar în cazuri, cum ar fi botezul prozeliţilor, când este cunoscut că luau parte şi nou-născuţii. În al doilea rând, Tertulian şi Sfântul Ipolit par invariabil să se refere la botezul persoanelor mature, şi totuşi ştim din propriile lor mărturii că în botez erau incluşi şi nou-născuţii. Jeremias combină atunci aceste două perspective în sprijinul tezei sale mai generale asupra corespondenţei dintre botezul evreiesc al

---

mijlocul prin care Iisus aduce mântuirea, chiar şi nou-născuţilor. Din nou, o dovadă în favoarea acestei doctrine.

[210] Retroversiunea lui A. Rousseau şi L. Doutreleau în ediţia din *Sources Chrétiennes*, vol. 293, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 286, sugerează că termenii greceşti erau βρεφος (sau νήπιος), νήπιος (sau παιδιον) şi παῖς.

[211] *Apologia I*, 61, în *col. cit.*, p. 88-90; a se vedea şi Kurt Aland, *op. cit.*, p. 54-55.

[212] Kurt Aland, *op. cit.*, p. 54.

[213] *Ibidem*, p. 53-54. A se vedea şi David F. Wright, *op. cit.*, p. 9.

prozeliților și botezul creștin primitiv, combătând punctul de vedere al lui Aland. Referitor la această *tăcere* a *Învățăturii celor doisprezece Apostoli* sau a *Didahiei*, precum și a lui Herma, putem conchide și noi limpede că era un gest firesc din partea Apostolilor și a ucenicilor lor ca, mai întâi, după Cincizecime, să depună stăruința de a-și îndrepta misiunea către cei maturi, către adulți, căci ei trebuiau mai întâi creștinați, și apoi asupra copiilor acestora, cu care se putea *întâmpla* ceea ce s-a petrecut atunci când Sfântul Pavel a botezat familii întregi de convertiți: „casa lui Ștefana", a temnicerului din Filipi, a Lidiei (Fap. 16, 14-15, 30-34; 1 Cor. 1, 16) etc. Cu alte cuvinte, nou-născuții și copiii puteau fi botezați ori odată cu părinții lor, ori mai târziu, după creștinarea părinților lor.

O altă operă ce face referire la pedobaptism este *Apologia* lui Aristide. Ea aparține probabil împărăției lui Adrian (117-138). Aristide dezbate în amănunt viața morală și socială a creștinilor din timpul său, ca manifestare practică a convingerilor și trăirilor lor religioase. Ei îi instruiesc pe servitori, servitoare și copii (când îi au), „făgăduiesc că îi vor creștina pentru dragostea ce le-o poartă, iar, după ce i-au creștinat, îi numesc frați, eliminând orice deosebire între aceste categorii sociale. Creștinii se poartă cu smerenie și bunătate"[214]. Pasajul acesta pertinent (rămas nediscutat de către Jeremias și abordat de Aland) descrie deci creștinii ca încercând să convingă (πειθουσιν) orice sclav bărbat sau femeie din gospodărie, „sau copiii (τεκνα)", să devină creștini[215].

---

[214] Cf. Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, p. 256.

[215] *Apology*, 15, 6 citat de H. Kraft, *Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alien Kirche*, Berlin, 1969, p. 2-3); a se vedea și Kurt Aland, *Did The Early Church Baptize Infants?*, London, 1963, p. 57-58; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* ..., p. 43-48, p. 40.

Pentru Aland, textul plasează explicit botezul copiilor creștinilor ulterior obținerii pătrunderii psihice necesare, deci nu înainte de vârsta de câțiva ani. Jeremias interpretează referința ca indicând copiii sclavilor, într-un alt caz de botez în cadrul „casei". David F. Wright opiniază că, din moment ce una sau două caracteristici din acest text înșelător de simplu vin în favoarea lui Jeremias, cum ar fi menționarea copiilor imediat după sclavi, explicația lui Aland pare a fi mai naturală. În viziunea lui Wright, pentru ca versiunea lui Jeremias să aibă

Înainte de anul 209, în Roma, şi posibil şi în Africa de Nord, botezul nou-născuților devenise rutină pentru credincioşii profesanți. Sfântul Irineu implică faptul că, în jurul mijlocului secolului al II-lea, nou-născuții erau botezați în Galia de Sud şi probabil în Roma şi Asia Mică. Unele dovezi pot fi cel mai bine interpretate cu referire la botezul copiilor de vârste fragede, dovezi furnizate de Sfântul Ipolit. Numeroase inscripții nu ne permit să determinăm dacă acei copii creştini fuseseră botezați ca nou-născuți sau ulterior, dar unele relevă că, în secolul al III-lea, se practica botezul de urgență al nou-născuților şi copiilor mai mari[216].

Începând cu veacurile III-IV, aproape fiecare scriitor creştin care a tratat fie şi tangențial această temă a pedobaptismului, poate fi invocat în sprijinul acestei practici apostolice a botezării nou-născuților şi a copiilor. Din veacul al III-lea, problema botezării copiilor a fost supusă unor largi dezbateri şi în sinoade.

De pildă, un anume Fidus - episcop african - , era în nedumerire: va trebui ca botezul pruncilor să se săvârşească în a opta zi asemenea Tăierii împrejur a pruncilor din Vechiul Testament? Şi scriitorul bisericesc Tertulian aminteşte că unii creştini au lansat o asemenea întrebare[217]. Aceasta a dat ocazie Sfântului Ciprian - episcopul Cartaginei - să convoace un Sinod la anul 252. Sfântul Ciprian, în unire cu un sinod de 70 de episcopi şi în numele acestora îi răspunde episcopului Fidus, menționează că nu numai de la 8 zile înainte se poate boteza copilul, ci chiar îndată după naştere[218]. Deci astfel, ei apără, împotriva colegului lor Fidus - „iubitului frate", practica administrării botezului îndată după naşterea pruncilor, explicându-i că nu trebuie să îndepărtăm pe nimeni de la botez şi de la harul lui Dumnezeu, Care este bun şi îndurător cu toți. Ceea ce trebuie să se păzească de către toți este

---

mai multă greutate, ar fi necesară sintagma „şi copiii", nu „sau copiii", după cum reiese din versiunile greacă şi siriană. Oricum ar fi însă, Aristide este şi el un martor la o formă a botezului copiilor sau tinerilor credincioşi (vezi David F. Wright, *op. cit.*, p. 10-11).

[216] David F. Wright, *op. cit.*, p. 21.

[217] Tertulian, *Despre botez*, 18, P. L. I, col. 1221.

[218] Sf. Ciprian, *Epistola LIX, De infantibus baptisandis*, P. L. III, col. 1047; în ediții critice, această epistolă poartă numărul LXIV; vezi şi Idem, *Momenta veterum*, I, 1014-1019, P. L. III, col. 1056.

mai ales grija față de cei de curând născuți, care merită deosebita atenție și bunăvoința lui Dumnezeu.

Redăm în continuare epistola trimisă lui Fidus, conținând informații de maxim interes pentru tema tratată de noi. „... În ceea ce privește pricina copiilor, despre care ai spus că nu trebuie botezați mai înainte de a doua sau a treia zi de la naștere, și că ar trebui luată în seamă rânduiala vechii circumciziuni[219] și, prin urmare, nou-născutul să nu fie botezat și sfințit înainte de ziua a opta. Sinodul nostru a hotărât în cu totul alt fel. Punctul tău de vedere n-a fost aprobat de nimeni, ci noi toți am judecat mai degrabă că nu trebuie refuzate nici unui om venit pe lume mila și harul lui Dumnezeu. De vreme ce Domnul spune în Evanghelie: «Fiul Omului n-a venit ca să piardă sufletele oamenilor, ci ca să le mântuiască» (Lc. 9, 56), pe cât ține de noi, dacă se poate face acest lucru, nici un suflet nu trebuie pierdut. ... Sfântul Duh este oferit egal tuturor, nu după măsură, ci după dragostea și bunătatea Părintelui. Căci Dumnezeu ... Se oferă tuturor în mod egal, ca un tată, pentru dobândirea harului ceresc ... Apostolul Petru spune în Faptele Apostolilor: «Domnul mi-a spus că nici un om nu trebuie chemat dacă e pătat și necurat» (Fap. 10, 28). Pe deasupra, dacă ceva i-ar putea împiedica pe oameni de la primirea harului, apoi în acest caz, cei vizați nu sunt decât adulții și cei mai mari în vârstă, pasibili de restricții din pricina unor greșeli grave. Și în acest caz însă, cei mai mari păcătoși, după ce au păcătuit greu împotriva lui Dumnezeu, venind la credință, primesc iertarea greșelilor lor și nimeni nu este lipsit de Botez și de har. Cu atât mai mult atunci nu trebuie să fie lipsit un prunc care, abia născut, n-a săvârșit nici o greșeală, decât că, născut fiind trupește din Adam, a atras asupra sa atingerea morții din vechime, de la prima sa naștere, dar care, prin acest fapt, ajunge mai lesne să primească iertarea păcatelor, pentru că lui îi sunt iertate nu păcatele proprii, ci ale altuia.

---

[219] Sfinții Părinți stăruiesc adesea asupra botezării pruncilor pornind de la analogia dintre Botezul creștin și Tăierea Împrejur din Vechiul Testament care se aplica pruncilor la opt zile. Analogia a fost făcută mai întâi de Sfântul Apostol Pavel când scrie colosenilor că Botezul este „tăierea împrejur nefăcută de mână" (Col. 2, 11).

Şi de aceea, preaiubite frate, sinodul nostru a luat hotărârea că nimeni nu trebuie oprit prin noi de la Botez şi de la harul lui Dumnezeu, Care este faţă de toţi milostiv, îndurător şi iubitor. Deoarece acest lucru trebuie observat şi păstrat faţă de toţi, socotim apoi că trebuie păzit mai ales faţă de prunci şi nou-născuţi, care, prin chiar acest fapt, merită mai mult ajutorul nostru şi harul dumnezeiesc, pentru că din clipa naşterii lor nu fac altceva decât să se roage fierbinte prin strigătele şi lacrimile lor"[220].

Hotărârea adoptată de sinodul cartaginez în frunte cu Sfântul Ciprian n-a făcut decât să „păstreze credinţa statornică a Bisericii", precum observă Fericitul Augustin[221].

Deci, în viziunea Sfântului Ciprian şi a celor 70 de episcopi de la sinod, dacă şi cei care au comis mai înainte o mulţime de păcate faţă de Dumnezeu, după ce cred capătă iertarea acestor păcate şi nimeni nu este exclus de la Botez şi de la har, cu atât mai mult nu trebuie să lipsim de el pe prunc care, de-abia născut, n-a păcătuit întru nimic fără numai că, ieşit din Adam după trup, a contractat prin faptul naşterii sale, contagiunea morţii celei vechi şi care se apropie cu atât mai mult de iertare cu cât i se iartă nu păcatele personale, ci păcatul altuia. Copiii nou-născuţi sunt fără păcate personale, însă sunt solidari cu păcatul lui Adam şi supuşi aceleiaşi pedepse ca el. De aceea, copiii când se nasc, intră în această lume prin lacrimi şi prin plâns.

---

[220] Sf. Ciprian, *Epistola LIX, De infantibus baptisandis*, P. L. III, col. 1048-1049. Acest text a mai fost tradus în limba română şi de † Nicolae, Mitropolitul Banatului, în „Pedobaptismul (Botezul copiilor) de-a lungul vremii. Consideraţii istorice", în *Biserica Ortodoxă Română*, Anul XCIII (1975), Nr. 1-2, p. 134-136, precum şi, recent, de prof. Ion Diaconescu şi prof. dr. Ovidiu Pop, în volumul: Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Scrisori*, scrisoarea LXIV (şi nu LIX cum e în P. L.), Editura Sophia, Bucureşti, 2011, p. 294-298. Am consultat şi aceste traduceri.

[221] *Epistola CLXVI*, 28, 23: „... Fericitul Ciprian nu a adus o hotărâre nouă, ci a păstrat credinţa statornică a Bisericii ca să îndrepteze pe cei ce socoteau că n-ar trebui să se boteze copilul înainte de ziua a opta de la naştere, când a socotit împreună cu unii episcopi ai săi că copilul se poate boteza curând după naştere". A se vedea mai pe larg Pr. Gheorghe Soare, „Dispoziţiuni canonice cu privire la Botez: Botezul copiilor", în *Duminica Ortodoxă*, Anul XXIII (1940), Nr. 3, p. 3 şi † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 137.

În Răsărit, marele scriitor al Bisericii - Origen († 254) - subliniază că „Biserica a primit de la Apostoli tradiția de a administra botezul şi copiilor"[222]. El şi numeşte Botezul copiilor „predanie apostolică"[223]. Atunci când dă răspuns la nedumeririle de care sunt cuprinşi unii „frați", cum că pruncii sunt botezați pentru iertarea păcatelor (Fap. 2, 38), el spune: „Despre ce păcate este vorba? Când au putut ei păcătui? Cum s-ar putea reține un astfel de motiv, socotit temeinic pentru botezul copiilor, dacă nu se admite tâlcuirea pe care noi am dat-o: Nimeni nu este curat, măcar o zi de va fi viața lui pe pământ (Iov 14, 4 - n. n.)? Tocmai pentru că necurățiile din naştere sunt şterse prin Taina Botezului, de aceea se botează copiii, căci (cum scrie la Scriptură), de nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu (In. 3, 5)"[224]. Acelaşi scriitor fecund al Bisericii, în omilia a VIII-a la Levitic, spune că nimeni, chiar de ar trăi numai o zi, nu poate fi scutit de păcat şi că trebuie botezat: „Dacă vreți să ştiți ce au gândit şi alți sfinți despre această naştere (e vorba de naşterea trupească - n. n.), ascultă-l pe David: «În nelegiuiri am fost zămislit şi în păcate m-a născut mama mea» (Ps. 50, 7), arătând că orice suflet care se naşte în carne este întinat de murdăria nelegiuirii şi a păcatului. De aceea s-a spus .... : nimeni nu este curat de murdărie, nici dacă viața lui ar fi de o zi. Se poate adăuga la aceasta că se cere aflată cauza pentru care, botezul fiind dat Bisericii (adică membrilor Bisericii - n. n.) pentru iertarea păcatelor, este dat ca regulă şi pruncilor. Desigur, dacă în prunci nu ar fi nimic care să trebuiască a obține iertarea şi clemența, harul botezului ar părea inutil"[225].

Să notăm aici că aceste declarații asumă în mod evident o perspectivă diferită de cea a lui Tertulian asupra nevoii de botez a copilului. La acest moment din istorie oponenții botezului nounăscuților renunță la încercarea de a explica baza istorică. În

---

[222] *Comentar la Epistola către Romani*, V, 9, P. G. XIV, col. 1047B.

[223] *De Genesi ad literam*, V, 28, 39, P. L. XXXIV, col. 426.

[224] Origen, *Din omiliile Evangheliei de la Luca*, Omilia a XIV-a, V, P. G. XII, col. 496; PSB, vol. 7, p. 104.

[225] Origen, *Omilii la Levitic*, omilia a VIII-a, Studiu introductiv, traducere şi note de Adrian Muraru, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 313.

schimb, spun că, după anul 200 e. n., botezul nou-născuților s-a schimbat din inovație în practică obișnuită. Când aruncăm o privire asupra unora dintre declarațiile care curg din direcția Bisericii vechi în această perioadă, între 200 și 400 e. n., vedem că oponenții nu au nici un cuvânt de spus în această problemă[226].

Continuând incursiunea post-apostolică și patristică, evidențiem mărturiile Sfântului Ipolit al Romei (170?-235) cu privire la botezul copiilor. Este binecunoscut faptul că există rezerve cu privire la autenticitatea operei *Ἀποστολιχή Παράδοσις* (*Tradiția Apostolică*) a Sfântului Ipolit al Romei – renumit scriitor din prima jumătate a secolului al III-lea –, însă unii cercetători și teologi au adus lumină peste negura îndoielilor privind autenticitatea[227], arătând că această lucrare rămâne una din cele mai importante opere pentru istoria cultului creștin[228].

Demn de evidențiat este mai întâi faptul că secolele primare ale Bisericii se caracterizează printr-o uniformitate liturgică destul de pronunțată și o evoluție cuprinsă de oarece lentoare, datorată respectului deosebit pentru predania Apostolilor. De aceea, când se afirmă că *Tradiția Apostolică* este opera Sfântului Ipolit, se face referire la faptul că lui îi revine meritul de a fi fixat în scris, într-o lucrare destul de sistematizată pentru acel timp, rânduiala deja existentă în Biserică. Însuși autorul sfânt recunoaște în prologul lucrării sale că el face cunoscută tradiția „care s-a învățat de Bise-

---

[226] Vezi și Professor John Schuetze, „Is There Historical Support for the Doctrine of Infant Baptism?", în *Systematic Theology*, 24, 2003, p. 7-9; articol disponibil la adresa web http://www.wlstheologia.net/files/BrownInfant.pdf, accesat la 29 octombrie 2011.

[227] A se vedea Doctorand Dumitru Colotelo, „«Tradiția Apostolică» a lui Ipolit și importanța ei ca izvor pentru istoria cultului creștin", în *Mitropolia Ardealului*, Anul XX (1975), Nr. 6-8, p. 476-488, precum și Hyppolyte de Rome, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Introduction, traduction et notes par Bernard Botte, Paris, 1968.

[228] În anul 1551, dezgropându-se ruinele unei biserici de pe Via Tiburtina din Roma, a fost descoperită o statuie a Sfântului Ipolit, fecund scriitor al secolului al III-lea. Pe soclul acesteia sunt gravate titlurile lucrărilor sale, între care se găsește și titlul de Ἀποστολιχή Παράδοσις. Întrucât în literatura patristică nu s-a păstrat o astfel de lucrare, în jurul ei au început să se poarte ample discuții și să se emită diferite opinii; pentru mai multe detalii vezi Doctorand Dumitru Colotelo, *op. cit.*, p. 476 *et passim*.

rică, pentru ca aceia care sunt bine instruiți să păzească tradiția care s-a păstrat până în prezent"[229]. Deci, *Tradiția Apostolică* ne prezintă „rânduielile liturgice nu numai ale secolului al III-lea din Biserica Romei, ci o rânduială mult mai veche, poate chiar pierzându-se în veacul apostolic, o rânduială comună întregii Biserici, datorită acelei uniformități a cultului primitiv"[230].

Este foarte important pentru tema cercetată de noi faptul că în lucrarea de care vorbim se menționează practica pedobaptismului. În cazul nou-născuților sau copiilor prea mici, se cerea mărturisirea credinței de către părinți, sau de către rude sau de către cineva apropiat din familie. Se întrevede aici destul de clar existența naşilor încă în acea perioadă îndepărtată. Chiar dacă în versiunea grecească se pare că nu există, versiunile latină şi orientală concordă în a vorbi despre botezul „celor mici" (*parvulos*)[231], mai întâi a celor care pot răspunde singuri la întrebările baptismale şi apoi a celor care nu pot[232].

David F. Wright propune următoarea întrebare: „cum era măsurată această capacitate de a vorbi pentru tine însuți - în termeni de maturitate a înțelegerii sau în competența lingvistică de exprimare doar a nivelurilor primare ale înțelegerii?"[233]. În viziunea lui Wright este uşor de conceput că, în botezul-conversie al unei familii, copiilor de vârstă foarte mică, poate de patru-cinci ani, li se spunea de către părinți să răspundă singuri şi erau instruiți şi cum să o facă.

Printre aspectele lăsate oarecum nelimpezite de către Sfântul Ipolit se numără şi forma cuvintelor cu care părinții sau rudele răspund pentru „cei mici". Toate dovezile disponibile indică faptul că riturile baptismale timpurii erau fondate la origine pentru a se

---

[229] Hyppolyte de Rome, *La Tradition Apostolique* ..., p. 38-39.

[230] Doctorand Dumitru Colotelo, *op. cit.*, p. 487.

[231] David F. Wright, *op. cit.*, p. 3-4.

[232] Cf. Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* ..., p. 73-75; Kurt Aland, *op. cit.*, p. 49-52; Joachim Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* ..., p. 28-32. Jeremias are probabil dreptate când susține că faptul că toți copiii, băieți şi fete erau botezați separat şi că părinții răspundeau pentru cei mici înainte de a fi botezați nu este un argument decisiv contra punctului de vedere după care botezul convertiților adulți (al prozeliților) are loc o dată cu cel al copiilor lor.

[233] David F. Wright, *op. cit.*, p. 3-4.

ocupa numai de acei capabili să vorbească pentru ei înşişi, fiind lent şi stângaci adaptate la subiecţii nou-născuţi (bebeluşi)[234]. Deşi Sfântul Ipolit nu putea fi mai clar în relevarea practicii romane contemporane a botezării nou-născuţilor şi copiilor, tot ceea ce spune restul lucrării despre botez, pregătirea şi etapele sale ulterioare, au sens numai pentru persoanele aflate la vârste responsabile[235]. Problema poate fi abordată şi altfel. Dacă am îndepărta trei propoziţii scurte referitoare la *parvuli*, restul lucrării ar reclama concluzia că numai credincioşii care profesau credinţa erau botezaţi[236]. Botezul nou-născuţilor se ascunde sub mantia botezului credincioşilor, deşi este destul de evident. La urma urmei, Sfântul Ipolit, descriind felul cum se săvârşea botezul în timpul său, mărturisea destul de tranşant: „Se botează mai întâi copiii ... apoi bărbaţii şi femeile"[237]. E apodictic deci că acesta e un argument solid al botezării pruncilor şi o nezdruncinată mărturie de la Sfântul Ipolit al Romei.

În timpul Fericitului Augustin, şi ulterior, întrebările baptismale referitoare la nou-născut erau încă adresate părintelui sau patronului său spiritual (naşului) la persoana a treia: „Crede în Dumnezeu?" etc., cu răspunsul, „Crede". Încă de la Sfântul Ipolit, rezerva specială realizată pentru acei care nu puteau răspunde singuri marchează nou-născuţii ca subiecţi *neobişnuiţi* ai Botezului, fiind necesar să presupunem, în absenţa dovezilor contrarii, că, la acest moment, persoana a treia era utilizată în întrebarea şi răspunsul asociat nou-născuţilor, ceea ce ne atrage atenţia asupra includerii lor, chiar dacă devenită deja rutină, în procedura botezului.

Dovezile aproape contemporane aduse de Tertulian din Africa de Nord sub dominaţie romană ne relevă în mod clar că nou-

---

234 J. C. Didier, „Une adaptation de la liturgie baptismale au baptême des enfants dans l'Eglise ancienne", în *Mélanges de science religieuse*, 22, 1965, p. 79-90.

235 David F. Wright, *op. cit.*, p. 5.

236 Kurt Aland (*op. cit*, p. 50) menţionează că „este prezent întregul material necesar pentru o ipoteză plauzibilă a interpolării". Joachim Jeremias spune (*The Origins of Infant Baptism* ..., p. 40) că nou-născuţii sunt totuşi menţionaţi, chiar dacă într-un mod „neaşteptat".

237 *La tradition apostolique*, în *Sources Chrétiennes*, n. 11 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1968, p. 80.

născuții (*parvuli*) fuseseră botezați sau erau botezați în acele ținuturi, dar nu ne spun şi cât de bine sau de cât timp era stabilită această practică. În privința concepției lui Tertulian vizavi de tema noastră se naşte întrebarea: Pare preferința sa pentru amânarea botezului („să fie făcuți creştini atunci când au devenit competenți să-l cunoască pe Hristos")[238] un protest împotriva unei inovații, sau dezaprobarea sa față de un ritual de rutină? Joachim Jeremias nu are nici o îndoială: „Rezervele lui Tertulian ... sunt îndreptate împotriva unei uzanțe stabilite ... Astfel, chiar de la inițierea Bisericii Nord-Africane descoperim practica universal observată a botezului nou-născuților"[239]. Acest aspect este cuplat cu o interpretare a volumului *De Baptismo* al lui Tertulian care limitează referința la *parvuli* la „copiii necredincioşilor care se alăturau Bisericii" şi interpretarea altor lucrări ale lui Tertulian care îl prezintă „opunându-se emfatic" tendinței de a amâna alăturarea la Biserică, şi „nu numai presupunând practica botezului nou-născuților"[240], ci chiar „recomandând-o"[241]. Deşi analiza realizată de Kurt Aland asupra acestor texte se doreşte a fi o prezentare mai satisfăcătoare şi mai consecventă a gândirii lui Tertulian, el merge prea departe declarând că „în tratatul lui Tertulian *De baptismo*... surprindem o imagine a începuturilor botezului nou-născuților în Cartagina şi Africa... Polemica lui Tertulian este orientată împotriva a ceva nou"[242]. Dar noutatea este un argument pe care Tertulian nu îl aduce contra botezului nou-născuților. Mai mult, Aland nu ia în considerare acceptarea de către Tertulian a botezului de urgență pentru nou-născuți, sau rolul stabilit deja al naşilor (*sponsores*). Mai presus de toate, Aland subestimează caracterul idiosincratic al cazului dezvoltat de Tertulian pentru botezul întârziat, la care îndeamnă femeile necăsătorite, în special văduvele şi fecioarele. Acest aspect a fost impresionant tratat de Eduard Nagel, care indică şi posibilele influențe care explică întârzierea, influențe datorate riscului persecuției, experienței dificultăților

[238] *De baptismo* 18, 5 *apud* H. Kraft, *op. cit.*, p. 13.
[239] Vezi pe larg la David F. Wright, *op. cit.*, p. 6.
[240] *Ibidem*, p. 6.
[241] Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* ..., p. 81, 83-85.
[242] Kurt Aland, *op. cit.*, p. 61-69.

cotidiene şi disciplinei penitente a Bisericii[243]. Conchidem că obiecţiile lui Tertulian erau îndreptate împotriva unei practici deja proeminente în cadrul Bisericii cartagineze. Căci, chiar dacă acesta e arătat ca un scriitor potrivnic botezului copiilor, tocmai această împotrivire a sa dovedeşte că botezul fiinţâ. „Căci el îşi arată părerea sa personală că botezul ar trebui săvârşit mai târziu. Aceasta însă tocmai arată că practica obişnuită era alta. Afară de aceasta, el nu aduce nici un temei apostolic împotriva botezării copiilor, ceea ce, fără îndoială ar fi făcut, dacă Biserica veche ar fi fost şi ea potrivnică"[244]. Declaraţiile lui Tertulian împotriva botezului nou-născutului slujesc atunci la consolidarea cazului în favoarea botezului nou-născuţilor în loc să-l slăbească[245].

Astfel, botezul nou-născuţilor este inechivoc atestat de către Părinţii apostolici (care au fost de fapt ucenici ai Apostolilor) şi de către urmaşii acestor Părinţi, în texte care ne solicită să credem şi să fim convinşi că botezul era administrat şi nou-născuţilor şi pruncilor.

Botezul copiilor în secolele IV-VI

În privinţa botezului nou-născutului, şi în această perioadă exista o convingere generală asupra apartenenţei şi originii sale apostolice. Nici chiar ereticii pelagieni nu au făcut excepţie, deşi botezul nou-născutului nu se ajustează bine în sistemul lor; pentru că aceştia negau păcatul originar, iar botezul, ca ritual de purificare, îmbracă întotdeauna referinţă la iertarea păcatelor, aceştia atribuiau botezului nou-născutului un efect optimizator. Nici alţi eretici precum ebioniţii, novaţienii, arienii, donatiştii, montaniştii,

---

[243] Eduard Nagel, „Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.-5. Jarhhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus", *Europäische Hochschulschriften*, XXIII:144, Frankfurt am Main, 1980, p. 55-76. În această lucrare face referiri la Botezul copiilor şi la amânarea botezului şi vorbeşte despre practicile secolelor III-V în Africa de Nord şi clasificarea lor după Tertulian, Sfântul Ciprian şi Augustin. Deşi nu se adresează direct problemei temeiurilor botezului nou-născuţilor, este inechivocă opinia sa că la sfârşitul secolului al II-lea e. n., aceasta era o practică standard (p. 166).

[244] Pr. Prof. Grigore T. Marcu, *op. cit.*, p. 183.

[245] Professor John Schuetze, *op. cit.*, p. 8.

şi, în general, nici alţi iniţiatori, propagatori sau susţinători ai ereziilor timpurii nu au respins botezul copiilor.

După cum se ştie, Biserica şi-a mărturisit mereu credinţa în existenţa păcatului originar. Astfel, creştea şi responsabilitatea Bisericii faţă de cei ce ar muri nebotezaţi. Episcopul Himeriu de Taragone, întrebând pe papa Siriciu, prin anul 385, despre vârsta la care trebuie dat Botezul, acesta îi răspunde: „atât copiilor care încă nu pot vorbi din cauza vârstei, cât şi celor care, în caz de necesitate, le-ar fi necesară apa sfântă a Botezului. Ca nu cumva din vina noastră să-şi piardă sufletele şi pentru faptul că nu am dat botezul celor ce doresc, plecând din această lume, să piardă şi Împărăţia şi viaţa"[246].

Prin sinodul de la Mileve (416) se anatematizau cei ce nu botezau copiii[247], iar prin canonul 110 al Sinodului de la Cartagina din 418, se cerea botezarea copiilor întru iertarea păcatului strămoşesc: „... s-a hotărât să fie anatema oricine tăgăduieşte sau zice că pruncii nou-născuţi şi copiii, fiind botezaţi din pântecele maicilor, nu se botează spre iertarea păcatelor şi nici nu-şi atrag ceva din păcatul strămoşesc al lui Adam care ar trebui curăţat prin baia renaşterii, de unde urmează că la aceştia nu s-ar înţelege forma Botezului spre iertarea păcatelor cea adevărată, ci cea mincinoasă ... Deci ... şi pruncii, care de la sine n-au putut săvârşi nici unul din păcate, cu adevărat se botează spre iertarea păcatelor ca să se curăţească întru dânşii prin renaştere, ceea ce şi-au atras din naşterea cea dintâi"[248].

În duh apostolic, şi scrierea *Aşezămintele apostolice*, redactată în jurul anului 400, transmite informaţii despre practici şi tradiţii autentic apostolice, printre acestea numărându-se şi preţioase indicaţii despre practica botezării pruncilor. „Botezaţi şi copiii voştri şi

---

[246] *Epistolae et decreta*, P. L. XII, col. 1135 la Ioan Saucă, „Taina Sfântului Botez de-a lungul vremii (I)", în *Mitropolia Banatului*, Anul XXXIV (1984), Nr. 5-6, p. 300-301.

[247] N. Milaş, *Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii*, vol. II, p. I, Arad, 1934, p. 271 şi Ioan Saucă, *op. cit.*, p. 300-301.

[248] Pr. Gheorghe Soare, *op. cit.*, p. 3.

creşteţi-i în supunerea şi învăţătura Domnului, căci zice (Domnul – n. n.): «Lăsaţi copiii să vină la Mine şi nu-i opriţi»"[249].

Aşa cum amintea şi pelagianul Iulian din Eclanum, Sfântul Ioan Hrisostom predica: „De aceea şi botezăm copiii, deşi nu au păcate (personale – n. n.): ca să li se adauge sfinţenia, dreptatea, înfierea, moştenirea, înfrăţirea, să fie mădulare ale lui Hristos, să devină sălaş al Duhului"[250]. Pentru copii botezul este o pecete (σ□ραγίς) a slavei şi o consacrare în slujba lui Dumnezeu. Prin botez, copilul este instituit în paradisul din care a fost alungat Adam[251].

Fericitul Augustin subliniază la rândul său că practica botezării pruncilor era adânc înrădăcinată în tradiţia apostolică. În acest sens, redăm cuvintele antologice ale sale din opera *Contra donatiştilor*, 4, 23: „Potrivit Tradiţiei, toată Biserica recunoaşte botezul pruncilor care, de bună seamă, încă nu pot crede întru inimile lor în dreptatea dumnezeiască, nici a mărturisi mântuirea precum a făcut oarecând tâlharul şi care prin plânsetele şi ţipetele lor în timpul botezului chiar împiedică oarecum săvârşirea Tainei, dar cu toate acestea, nici un creştin nu va zice că botezul nu va fi pruncilor de vreun folos. Iar dacă cineva va întreba de porunca dumnezeiască pentru aşa ceva, apoi ce împlineşte toată Biserica, chiar de nu va fi statornicit prin sinoade, dar ceea ce totdeauna era în practică, acestea nu sunt socotite altminteri decât drept poruncă apostolică".

Precum Sfântul Ambrozie şi alţi Părinţi, şi Fericitul Augustin predica necesitatea botezului ca şi condiţie pentru intrarea în Împărăţia cerurilor, pornind de la textul scripturistic de la Ioan 3, 5 şi deducând de aici, într-o consecvenţă logică, doctrina înspăimântătoare a damnării tuturor copiilor nebotezaţi, deşi le

---

[249] *Aşezămintele apostolice*, VI, 15 *apud* Pr. Ioan Mihălcescu, Pr. Matei Pîslaru şi Pr. G. Niţu, în *Scrierile Părinţilor Apostolici*, vol. II, 1928, p. 162.

[250] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a a aceluiaşi rostită către neofiţi*, Traducere din limba greacă veche de Pr. Marcel Hancheş, în vol. *Cateheze baptismale*, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2003, p. 59.

[251] Philip Schaff, *History of Ancient Christianity*, vol. II From Constantine The Great to Gregory The Great, Charles Scribner & CO, New York, 1867, p. 481.

atribuie cel mai puțin periculos grad de perdiție[252]. El susține în lucrarea *De peccatorum meritis et remissione* (scrisă în 412) că omul nu moare în virtutea naturii sale, ci din cauza păcatului, că păcatul lui Adam trece și la urmașii lui și că pentru ștergerea păcatului strămoșesc trebuie botezați și copiii[253].

La Augustin, botezul este Taina renașterii, care este, în sens negativ, mijlocul iertării păcatului, adică, atât a păcatului originar, cât și a păcatelor reale comise anterior Botezului (nu după primirea acestuia), și, în sens pozitiv, temelia noii vieți spirituale de credință prin împărtășirea de *gratia operans* și *co-operans*. Condiția subiectivă a acestui efect este primirea meritorie, adică, credința penitentă. Din moment ce la copil nu există păcat real, efectul botezului în acest caz este limitat la remisiunea vinei păcatului originar; și din moment ce copilul nu poate crede prin el însuși, Biserica creștină (reprezentată de părinți și patronii spirituali sau nașii) se prezintă aici din partea sa, după cum presupunea și Augustin, și își asumă responsabilitatea educării copilului botezat în spiritul majorității creștine. Astfel, nu se poate să nu accepți și să nu incluzi în sânul Bisericii pe copiii nou-născuți din părinți creștini și pentru care părinții dau garanție, iar nașii își iau angajamentul ferm că-i vor crește în credința creștină.

Făcând apologia botezului copiilor, în sprijinul ideii sale, Fer. Augustin mai aduce, între altele și argumentul că, altfel, copiii nu pot primi Sfânta Împărtășanie[254].

---

[252] „Parvulos in damnatione omnium mitissima futuros". A se vedea *De peccatorum meritis et remissione*, I, 20, 21, 28; Epistola 186, 27. Detalii în acest sens oferă și Philip Schaff, *op. cit.*, p. 482. Totuși, nu putem spune despre copiii mici sau nou-născuții care mor nebotezați că sunt damnați. Ei rămân la mila lui Dumnezeu. Părintele Profesor de vrednică amintire și pomenire – Constantin Galeriu – mărturisea la una din conferințele sale susținute la Iași că noi îndrăznim a crede că acești copii ai noștri care mor nebotezați ar beneficia de botezul sângelui, precum pruncii uciși de Irod.

[253] Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, vol. II, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 315.

[254] În acel timp exista în toată Biserica, deci și în Apus, practica de a oferi Sfânta Euharistie și copiilor, îndată după botez. Practica aceasta există până astăzi în toate Bisericile Ortodoxe. Dacă botezul este baia renașterii, atunci neofiților trebuie să li se împărtășească mâncarea cea duhovnicească. (Macarie, *Teologie dogmatică ortodoxă*, trad. de Gherasim Timuș, București, 1887, vol. II, p.

Sunt multe şi referinţele Sfântului Vasile cel Mare pe această temă. Din scrierile sale, se poate lesne observa că practica botezării pruncilor era una firească, ce nu era supusă dezbaterilor[255]. În acest sens, aducem şi o mărturie: „În privinţa scufundării de la botez, (...) tu însuţi ştii că acea scufundare întreită simbolizează cele trei zile (cât a stat Mântuitorul în mormânt). Căci nici n-ai putea scufunda copilul de trei ori fără să-l şi scoţi afară din apă tot de atâtea ori"[256].

Botezul este considerat de către marele capadocian ca o condiţie *sine qua non* mântuirii: „Prin botez a intrat Israil în pământul făgăduinţei. Tu, însă, cum ai să te reîntorci în paradis fără să fii pecetluit prin botez?"[257].

Referindu-se la timpul potrivit pentru primirea Botezului, acelaşi Sfânt Părinte mărturiseşte că „orice timp al vieţii este potrivit pentru mântuirea prin botez"[258] şi consideră că este de neapărată trebuinţă ca cel născut să fie imediat şi „îmbrăcat": „E la fel ca şi cu o scândură nelucrată - din orice lemn ar fi ea - care nu se potriveşte să fie aşezată ca ramă, până nu i se taie prisosul şi asprimile, şi numai aşa se îmbracă chipul zugrăvit al unui rege. Şi atunci, oricine admiră frumuseţea chipului sau a tabloului, nu pentru că este din lemn, aur sau argint, ci pentru izbânda meşte-

---

522-523). În Apus, practica aceasta a fost suprimată prin secolul al XI-lea, deşi o mai întâlnim răzleţ, chiar şi în cel de al XII-lea. N-au lipsit însă glasuri, în Apus, care au cerut să se revină la practica veche (Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Studii de teologie patristică*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2004, p. 421).

[255] În secolul al IV-lea, istoricul Sozomen (*Istoria bisericească*, V, 2, P. G. LXVII, col. 1213) ne informează că împăratul roman Iulian Apostatul (361-363) a fost botezat din copilărie şi a fost instruit în Sfintele Scripturi, ceea ce înseamnă că practica botezării pruncilor era demult generalizată.

[256] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, epistola 236, V, traducere, introducere, note şi indici de Preot Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, în col. *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol. 12, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988, p. 491.

[257] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, omilia a XIII-a, II, traducere, introducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, în col. *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol. 17, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986, p. 490.

[258] *Ibidem*, p. 488-489.

şugului întru asemănarea cu originalul. Apoi cu multă băgare de seamă, grijă şi silinţă, fiind isprăvită lucrarea, e aşezată ca o icoană vrednică de laudă. Iar deosebirea lemnului se trece cu vederea, chiar dacă se deosebeşte mult, pentru că admiraţia din partea celor ce se duc s-o privească o face să fie ţinută pretutindeni în mare cinste şi în toată faima dintru început. Tot la fel şi cel ce se botează, fie iudeu sau elen, fie bărbat sau femeie, sau rob, sau scit, sau barbar, sau altul care negreşit este numit după deosebirea neamului, prin sângele lui Hristos se dezbracă de omul cel vechi, împreună cu toate faptele lui, iar prin învăţătura cea dumnezeiască se îmbracă în Sfântul Duh, în omul cel nou, zidit după chipul lui Dumnezeu, în dreptate şi în sfinţenia adevărului (cf. Ef., 4, 22-24)"[259].

Într-o epistolă al cărei adresant este Origen, Sfântul Vasile aminteşte de anumiţi „prunci, strălucitoare mostre ale bunătăţii tale, care mi-au făcut totdeauna multă plăcere şi pe care i-am îmbrăţişat cu drag ... (pentru ei - n. n.) mă voi ruga ca Domnul să reverse asupra lor tot ceea ce părintele lor însuşi cere în rugăciunile lui"[260]. Or dacă Sfântul Vasile făgăduieşte a se ruga pentru aceşti prunci, de bună seamă că aceştia erau botezaţi.

Aceeaşi tradiţie apostolică a botezării pruncilor de care amintea Origen, Augustin etc. o transmite şi Sfântul Dionisie Areopagitul (sfârşitul veacului al V-lea şi începutul celui de-al VI-lea). Acesta îi combate pe cei ce luau în batjocură - ca şi neoprotestanţii din zilele noastre - botezul copiilor, scriind următoarele: „Iar că şi pruncii care nu înţeleg încă cele dumnezeieşti, se fac părtaşi de naşterea din Dumnezeu şi de împărtăşirea dumnezeiască de prea sfintele simboale pare celor profani, precum zic, un lucru vrednic de râs, dacă ierarhii îi învaţă cele dumnezeieşti pe cei ce nu pot auzi şi predică sfintele tradiţii celor ce nu le înţeleg; şi încă mai de râs, pentru că alţii pronunţă pentru ei sfintele mărturisiri. Dar neînţelegerea lor de către cei rătăciţi nu trebuie să-ţi fie o piedică pentru primirea lor, ci să stărui în chip evlavios şi cu iubire în călăuzirea lor spre lumină, arătând faţă de obiecţiile prezentate că

---

[259] Idem, *Despre Botez*, cartea I, cuvântarea a II-a, 23, traducere şi studiu introductiv de Pr. Dumitru V. Georgescu, în col. *Comorile pustiei*, vol. 32, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 89-90.

[260] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, epistola 17, în *col. cit.*, p. 150.

nu toate cele dumnezeieşti se circumscriu de cunoştinţa noastră. Căci multe din cele necunoscute de noi au cauze vrednice de Dumnezeu, necunoscute nouă, dar ştiute de treptele mai înalte de noi. Ba rămân ascunse şi fiinţelor celor mai înalte, fiind ştiute numai atotînţeleptei şi de înţelepciune făcătoarei obârşii dumnezeieşti. Şi le spunem acestea pentru că le-au adus la noi dumnezeieştii noştri învăţători, avându-le în amintire din tradiţia veche[261]. Căci spun, ceea ce este şi adevărat, că pruncii înălţaţi în legea sfântă, vor ajunge la deprinderea sfântă, liberi de toată rătăcirea şi lipsiţi de experienţa oricărei vieţi necurate. Aceasta având-o în minte dumnezeieştii noştri învăţători, au cugetat să primească pe prunci în acest sfânt mod şi părinţii naturali ai pruncului adus să predea pruncul vreunui pedagog bun, introdus în cele dumnezeieşti, şi după aceea să stea copilul sub el ca sub un părinte duhovnicesc şi naş al sfintei mântuiri. Deci, ierarhul îi cere acestuia, care mărturiseşte să crească (să înalţe) copilul în vieţuirea sfântă, să rostească lepădările şi sfintele mărturisiri şi nu, cum spun aceia, râzând, ca şi când s-ar introduce unul în locul altuia în cele dumnezeieşti. Căci acesta nici nu spune: eu fac lepădările sau sfintele mărturisiri pentru copil, ci: pruncul se va lepăda şi se va uni cu El, adică: mărturisesc să conving copilul să ajungă la o minte (înţelegere) sfântă prin învăţăturile mele, ca să se lepede în întregime de potrivnici, să mărturisească şi să lucreze mărturisirile dumnezeieşti. Deci nu e nimic absurd în faptul că pruncul e crescut spre înălţimea dumnezeiască, având un povăţuitor şi naş (primitor) sfânt, care îi sădeşte deprinderea în cele dumnezeieşti şi-l păzeşte neispitit de cei potrivnici. Iar ierarhul face pruncul părtaş de sfintele simboale (Taine), ca să fie crescut în ele şi să nu aibă altă vieţuire decât pe cea care priveşte pururea la cele dumnezeieşti şi-l face părtaş de ele, vieţuire întărită în deprinderea sfântă a acestora, înălţată în chip sfânt de naş (primitor) în chip dumnezeiesc"[262].

---

[261] Aceşti „dumnezeieşti învăţători" sunt fără îndoială Sfinţii Apostoli. În acelaşi sens vorbesc Sfinţii Părinţi şi scriitori bisericeşti din veacurile următoare.

[262] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, VII, 11, în vol. *Opere complete şi scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Traducere, introducere şi note de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 101. Sfântul

Documente aparținând veacurilor VIII, IX şi X relevă şi ele că „Botezul se administra imediat după naştere, fără a se depăşi anul, cu osebire pruncilor care veneau pe lume înainte de Paşti sau Rusalii. Acelaşi lucru caracterizează veacul al XI-lea, deşi n-au lipsit numeroase excepții şi obiceiuri locale"[263].

Despre combaterea celor care amânau botezul până la moarte

Chiar dacă se poate vorbi de o acceptare generală a botezului nou-născutului, practica aceasta mai întâmpina şi unele reținеri. Se ştie că au fost şi cazuri de atitudini oscilante în legătură cu practica botezării copiilor. În secolul al III-lea, constatându-se probabil că unii dintre creştinii botezați în copilărie nu transpun în practica de zi cu zi promisiunile făcute la Botez în numele lor, Tertulian propune să fie amânat Botezul până la maturitate. „De ce să supui pe naşi la pericol? ... Să vină deci (la Botez) când vor creşte, când vor putea fi instruiți; să devină creştini când vor putea să-l cunoască pe Hristos"[264].

Dionisie aici relevă faptul că unii râdeau şi atunci de botezul pruncilor, menționând că e eronat ca alții să se lepede de cel rău şi să mărturisească credința creştină în numele pruncilor inconştienți. Acestei idei îi subscriu în zilele noastre neoprotestanții. Autorul sfânt le răspunde că naşul nu înlocuieşte pruncul în acest act, ci asigură că ceea ce face el acum va face şi pruncul, luându-şi răspunderea să-l educe în această direcție. „De fapt, pruncul nu va putea rămâne fără o educație favorabilă credinței sau contrară ei. Creşterea pruncului nu se face într-un gol. Neoprotestanții înşişi îi dau o educație în sensul credinței lor. Deci nu lasă pruncul într-o completă neinfluențare a voinței şi cugetării lui. Botezul lor la douăzeci de ani va fi şi el rezultatul unei educații ce li s-a dat, al unei influențe exercitate asupra lor. Nici ei nu vin la botez într-un mod cu totul «liber». Şi dacă nu se poate spune momentul din care începe această educație, căci copilul începe din primele săptămâni să învețe obiceiurile de la cei din jurul lor, de ce nu s-ar introduce în actele de educație a lor de la început şi botezul? Autorul vorbeşte de nişte taine neînțelese, care se săvârşesc şi aici în baza «vechii tradiții» apostolice. Nu pricepem tot ce se petrece cu omul chiar de la începutul vieții lui sau faptul că el nu este izolat în dezvoltarea lui nici în primele zile" (Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota explicativă nr. 119, în vol. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească* ..., p. 134).

[263] † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 143.

[264] *Liber de baptisma*, 18, P. L. I, col. 1330.

În secolele primare ale creştinismului, numeroşi părinţi creştini amânau botezul copiilor, uneori din indiferenţă, alteori din teama că ar putea, prin viaţa lor ulterioară, să piardă slava botezului şi iertarea tuturor păcatelor pe care o aduce Botezul, înrăutăţindu-şi astfel situaţia, pentru că Botezul nu mai putea şi nu mai poate fi repetat. Unii creştini îşi puneau - uneori retoric - întrebarea ce folos aduce copiilor Sfânta Taină a Botezului dacă, primind-o, adesea mor înainte chiar de a fi fost în stare s-o înţeleagă, iar alţii mulţi preferau, din motive duhovniceşti, să întârzie botezarea celor mici[265]. Se cunosc astfel cazurile unor vestiţi Părinţi ai Bisericii care din această ultimă pricină n-au primit Botezul decât la maturitate: Sfântul Ioan Gură de Aur la 24 de ani, Rufin şi Fer. Augustin la 25 de ani, Sfântul Vasile cel Mare la 27 de ani, Sfântul Grigorie de Nazianz la 30 de ani, Fericitul Ieronim la 20 de ani, Paulin de Nola la 35 de ani etc. Deşi avuseseră mame eminamente pioase, nu au fost botezaţi decât în momentul convertirii lor din perioada adultă. Dar, ulterior au regretat şi au dezaprobat această atitudine de amânare a Botezului, admonestând pe contemporanii lor pentru această amânare nejustificată. Amintind de botezul lor la vârsta maturităţii, au scris mărturisiri deosebit de emoţionante.

Astfel, Sfântul Vasile cel Mare, într-o cuvântare întreagă purtând titlul *Îndemn la Sfântul Botez*[266], critică obiceiul oportunist al acelora care amânau botezul cât mai mult posibil, chiar până în preajma morţii, nu din motive de pietate însă, ci din indiferentism ori din calcul. Dorind să-şi petreacă viaţa în plăceri nepermise, în fapte lubrice, ignare, în huzur şi nerespectarea întru totul a legilor divine, unii îşi închipuiau că îşi pot rândui viaţa într-un mod samavolnic, de vreme ce Botezul le va ierta toate păcatele. Ei recurgeau la botez tocmai pe patul morţii ca să aibă asigurat raiul şi să fie eliberaţi astfel de incertitudinea dobândirii lui.

Unii dintre aceştia primeau catehizarea despre Hristos şi Biserică, dar amânau împărtăşirea de El vreme îndelungată. Sfântul Chiril al Alexandriei dezaprobă aceasta şi scrie: „... ei rezervă *luminarea* (adică botezul - n. n.) prin Duhul şi harul prin

---

265 † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 138.

266 P. G. XXXI, col. 424-444. Cf. Mitropolit Iosif Gheorghian, *Sfântul Vasile Arhiepiscopul Kesariei Kapadokiei (329-379)*, traducere, Bucureşti, 1898, p. 166-170.

Botez pentru o lungă amânare şi pentru un timp prea îndelungat, adică pentru bătrâneţe. Căci multă pagubă vine de aci şi uneori pe neaşteptate. Fiindcă chiar dacă îşi va împlini voia, nădejdea nu-i este sigură. Căci chiar dacă ajunge la împlinire scopul lui, el se sfinţeşte, dar nu are prin aceasta decât iertarea păcatelor şi redă Stăpânului talantul nerodit, fără să se fi ocupat cu lucrarea lui"[267]. Doar prin Botez vine harul dumnezeiesc, astfel că, cei care amânau botezul toată viaţa şi-l primeau doar pe patul morţii, primeau doar iertarea păcatelor, neputându-se bucura de toate efectele binefăcătoare ale botezului, nu mai puteau progresa duhovniceşte, nu-şi puteau dezvolta talanţii dăruiţi lor de Dumnezeu la naştere, în viaţă afundându-se tot mai mult într-o continuă decrepitudine spirituală. În acest sens, şi Fericitul Augustin exclamă cu oarece amărăciune din cauza amânării primirii Botezului: „... A fost amânată curăţirea mea prin Taina Botezului, ca şi când ar fi fost necesar să mă mai murdăresc, dacă trăiesc, pentru că după acea spălare vina ar fi fost mai mare şi mai periculoasă în murdăria păcatelor"[268].

Celor care amânau din varii motive botezul, Sfântul Vasile le lansează persuasive exortaţii la botez, când zice: „Eşti tânăr? Întăreşte-ţi tinereţea, cu frâul botezului! Ai trecut de floarea vârstei? Nu-ţi păgubi strânsura, nu pierde talismanul"[269]. Sfântul Vasile subliniază şi alt fapt, şi anume că, dacă li s-ar împărţi acelora care amână primirea botezului, ceva din bogăţiile acestei lumi, ei nu s-ar gândi nicidecum să tărăgăneze primirea lor, însă atunci când în botez li se dă belşug de daruri dumnezeieşti, ei tergiversează primirea acestora: „De-aş împărţi în biserică aur, nu

---

[267] Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri (Partea a Doua). Glafire la Ieşire*, Cartea a Doua a Glafirelor la Ieşire, 2, traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în col. *Părinţi şi Scriitori Bisericeşti*, vol. 39, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, p. 292.

[268] Fericitul Augustin, *Confessiones – Mărturisiri*, Cartea I, XI, (17), traducere şi indici de Prof. Dr. Docent Nicolae Barbu, introducere şi note de Preot Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în col. *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol. 64, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1985, p. 71.

[269] *Omilii şi cuvântări*, omilia a XIII-a, V, în *col. cit.*, p. 493.

mi-ai spune: *Voi veni mâine şi îmi vei da mâine!*, ci te-ai grăbi să ceri, ca să se împartă aurul îndată şi te-ai supăra dacă aş amâna pe altă dată împărţirea. Dar pentru că marele Dăruitor nu-ţi oferă un metal care-ţi ia ochii, ci curăţenia sufletului, pretextezi, înşiri scuze, ca şi cum ar trebui să fugi de darul ce ţi se oferă. O, minune! Te înnoieşti, fără să fii topit; eşti plăsmuit din nou, fără să fii strivit; eşti vindecat, fără să suferi dureri şi totuşi nu te gândeşti ce har ţi se dă!"[270]. Pentru Sfântul Părinte, chiar cel care începe viaţa se cuvine să aibă înaintea ochilor sfârşitul vieţii sale, iar cel în vârstă este îndemnat să primească Botezul pentru că-l renaşte şi-l întinereşte spiritual: „Dacă ţi-ar promite un medic să te facă, prin operaţii şi noi medicamente, tânăr din bătrân cum eşti, n-ai dori oare să vină ziua aceea în care să te vezi readus la vârsta puterii? Dar când botezul îţi făgăduieşte să-ţi înflorească din nou sufletul tău, pe care tu l-ai învechit, iar din pricina fărădelegilor l-ai îmbătrânit şi l-ai murdărit, disprețuieşti pe Binefăcător şi nu alergi la făgăduinţă! Nu doreşti să vezi cum se naşte din nou fără de mamă omul, cum omul cel învechit şi stricat de poftele înşelăciunii (Efes. 4, 22) ajunge iarăşi plin de viaţă, întinereşte şi se reîntoarce la adevărata floare a tinereţii?"[271].

În anul 381, Sfântul Grigorie de Nazianz opiniază ca Botezul să se amâne cel puţin până la vârsta de trei ani, ca să poată singuri copiii să înţeleagă cele tainice şi să poată răspunde, când ei pot percepe parte din taină şi pot răspunde (la întrebări), şi chiar dacă

[270] *Ibidem*, omilia a XIII-a, III, p. 491. În linii mari, aceeaşi idee o exprimă şi Sfântul Ambrozie cel Mare, care a fost influenţat aici ca şi în opera sa *Hexaemeron*, de gândirea teologică profundă a Sfântului Vasile cel Mare: „Şi cu câte daruri nu eşti înnoit, o, omule! Te curăţeşti şi nu te arzi, eşti tămăduit şi nu suferi, eşti alcătuit din nou şi nu te desfaci. Nici nu primeşti lovitura morţii şi te şi ridici din morţi. Şi încă treci nepăsător, încă mai ai nevoie de viaţa lumească şi lui Dumnezeu te dăruieşti după aceea. Nu ştii că lui Dumnezeu tocmai de aceea nu i-a fost plăcută jertfa lui Cain, pentru că nu i-a adus primele roade? Ci bucurându-se el însuşi de primele roade, a îndrăznit a-i aduce lui Dumnezeu ca jertfă roadele mai târzii. Iar Abel, care a pus înainte jertfa primelor roade, prin semnul evlaviei s-a învrednicit a fi fericit de cuvântul proorociei" (Sfântul Ambrozie cel Mare, Episcopul Mediolanului, *Despre pocăinţă*, Traducere din limba latină de Andreea Stănciulescu, Editura Cartea Ortodoxă, Galaţi, 2004, p. 118).

[271] *Omilii despre Sfântul Botez*, XIII, 5, P. G. XXXI, col. 432-434.

încă nu înțeleg totul, își pot forma totuși o anumită impresie[272]. Este sigur că „se voia doar o creștere a conștiinței responsabilității celor botezați față de propriul Botez și față de învățătura creștină"[273]. Însă, aceste atitudini n-au fost împotriva validității sau eficienței Botezului copiilor. Același autor - Sfântul Grigorie de Nazianz - pledează pentru Botezul copiilor în caz de necesitate. Astfel, într-o cuvântare de-a sa[274] face o destăinuire și mărturisește că nu ar dori nimănui să experimenteze teama prin care a trecut el când, tânăr fiind, se găsea pe mare și a izbucnit o furtună care amenința să-i nimicească corabia. Pentru că nu fusese botezat, îl cuprinse o nesfârșită teamă, nu că va pieri în valuri, ci că va trece în viața cealaltă încărcat de păcate. E mai bine atunci, și aceasta constituie concluzia la care a ajuns, să fii sfințit fără s-o știi, adică să primești Botezul de mic, decât să mori fără pecetea inițierii creștine[275].

Ca o concluzie lămuritoare în privința aceasta, Sfântul Grigorie de Nazianz sublinia următorul fapt: „Ai un copil? Nu lăsa ca răutatea să prindă cumva ocazia: să fie sfințit din copilărie, de la această vârstă să fie sfințit de Duhul"[276]. Același Sfânt al Bisericii noastre admonestează o mamă când îi spune: „Să nu lași păcatul să stăpânească în copilul tău; consacră-l încă din fașă. Ți-e frică de pecetea divină din cauza slăbiciunii naturii, ce slăbiciune a credinței! Ana și-a dedicat fiul, pe Samuel, Domnului, chiar înainte de a se naște; și imediat după naștere l-a educat să fie preot[277]. În loc să te temi de slăbiciunea umană, încrede-te în Dumnezeu"[278].

---

[272] *Cuvântarea a XL-a despre Botez*, P. G. XXXVI, col. 380; a se vedea în acest sens și H. Kraft, *op. cit.*, p. 53, precum și J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* ..., p. 96.

[273] Ioan Saucă, *op. cit.*, p. 302-303.

[274] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a XL-a despre Sfântul Botez*, P. G. XXXVI, col. 400.

[275] † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 138.

[276] *Cuvântarea a XL-a despre Sfântul Botez*, P. G. XXXVI, col. 380.

[277] Se știe că Samuel a ajuns nu numai profet, ci și preot la Silo, judecător în Israel și a pregătit calea domniei lui Mesia Care S-a născut din neamul regelui David.

[278] Vezi la Philip Schaff, *op. cit.*, p. 483-484.

Şi Sfântul Grigorie al Nyssei osândeşte pe cei ce amână botezul[279], iar Sfântul Ioan Gură de Aur, a cărui operă am mai citat-o deja, se declară pentru neamânarea botezului copiilor[280].

---

[279] *Cuvânt către cei ce amână Botezul*, P. G. XLVI, col. 416-432 la † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 138.

[280] În *Omilia a XL-a la cartea Facerii*, Sfântul Ioan, printre altele, vorbeşte în cuvinte encomiastice despre patriarhul paradigmatic Avraam, care a împlinit îndată ce i s-a poruncit şi a pus semnul poruncit de Dumnezeu, tăierea împrejur adică, lui Ismail (fiul său), tuturor celor născuţi în casa sa şi celor cumpăraţi cu bani, precum i-a poruncit Dumnezeu (Fac. 17, 23). Şi s-a tăiat şi el împrejur (Fac. 17, 23). Şi Avraam era de nouăzeci şi nouă de ani când şi-a tăiat împrejur marginea trupului, iar Ismail era de treisprezece ani (Fac. 17, 24-25). „Să nu socoteşti – continuă Sfântul Ioan Gură de Aur – că fără rost ne-a însemnat nouă Scriptura numărul anilor, ci ca să cunoşti de aici multa ascultare a dreptului, că la adânci bătrâneţe a îndurat în linişte durere pentru porunca lui Dumnezeu. De asta Scriptura face numărătoarea anilor. Şi s-a tăiat împrejur nu numai el, ci şi Ismail şi toţi cei din casa lui.

Nu-i puţin lucru, iubite, să-ţi tai un trup sănătos şi să-l faci să sufere! Şi doctorii taie un mădular bolnav, dar durerea nu e la fel. Ei taie un mădular mort, ca să spun aşa, lipsit de puterea vieţii. Aici, însă, un bătrân – era de o sută de ani – a îndurat senin durerea, totodată s-a grăbit să împlinească şi porunca lui Dumnezeu, făcându-i mai râvnitori şi pe fiul său şi pe cei din casa sa, ca să nu şovăie, ci să săvârşească cu multă grabă porunca lui Dumnezeu. Ai văzut câtă putere are un om virtuos? Îi învaţă să meargă pe urmele lui pe toţi cei din casa sa. Şi ceea ce vă spuneam ieri, aceea vă spun iarăşi şi acum. Pentru aceea a poruncit Dumnezeu ca să se taie împrejur copiii când sunt mici de tot, pentru ca să nu simtă durerea, când li se taie trupul".

Apoi Sfântul Ioan îndeamnă la o comparaţie între cele ce s-au întâmplat atunci, la tăierea împrejur şi la cele ce se întâmplă astăzi, la botezul creştin, punând în lumină iubirea de oameni a lui Dumnezeu şi binefacerea nespusă ce ne-a dat-o nouă. Acolo era durere şi osteneală în tot ce se făcea; şi nu era alt folos de pe urma tăierii împrejur decât că prin semnul acesta îi făcea cunoscuţi şi-i despărţea de celelalte neamuri. Tăierea noastră împrejur, harul botezului adică, vindecă fără de durere, ne este pricinuitor a mii de bunătăţi şi ne umple pe toţi cu harul Duhului.

Apoi, Sfântul Ioan face o menţiune preţioasă pentru tema dezbătută aici şi spune că „nu este un timp anumit când îl putem primi (botezul adică – n. n.), ca dincolo; această tăiere împrejur nefăcută de mână omenească, o putem primi şi când suntem mici de tot şi când am crescut mari şi când suntem bătrâni. În această tăiere împrejur nu-i vorba de durere, ci de lepădarea poverii de păcate şi de dobândirea iertării greşelilor săvârşite în toată viaţa noastră. Iubitorul de oameni Dumnezeu a văzut covârşitoarea noastră slăbiciune, a văzut că avem nevoie de doctorie puternică, pentru că bolile de care zăceam erau greu de

Vom aminti în acest sens şi o mărturisire deosebit de patetică a Fericitului Augustin: „Ai văzut, Doamne, când eram copil, iar într-o zi deodată am fost cuprins de o fierbinţeală la apăsarea stomacului, fiind gata să mor, ai văzut, Dumnezeul meu, căci erai păzitorul meu, cu ce avânt al sufletului şi cu ce credinţă am cerut Botezul Hristosului Tău, al Domnului şi Dumnezeului meu, de la pietatea mamei mele şi mamei noastre a tuturor, de la Biserica Ta. Şi, tulburată, mama trupului meu - pentru că năştea în inima ei curată, în credinţa Ta, cu mult mai drag mântuirea mea veşnică - deja se îngrijea să fiu iniţiat în Tainele mântuitoare şi să fiu spălat, mărturisindu-Te pe Tine, Doamne Iisuse, spre iertarea păcatelor, dacă nu m-aş fi însănătoşit imediat. Aşadar, a fost amânată curăţirea mea prin Taina Botezului, ca şi când ar fi fost necesar să mă mai murdăresc, dacă trăiesc, pentru că după acea spălare vina ar fi fost mai mare şi mai periculoasă în murdăria păcatelor. .... Te rog, Dumnezeul meu, şi aş vrea să ştiu, dacă şi Tu ai vrea, cu ce scop am fost amânat ca să nu fiu botezat atunci, oare spre binele meu au fost parcă dezlegate curelele păcatului meu sau nu au fost? Aşadar, de ce şi acum se aude de peste tot în urechile noastre: «Lasă-l să facă, căci încă nu este botezat». Şi totuşi, când este vorba despre sănătatea trupului, noi nu zicem «Lasă-l să se rănească şi mai mult, căci încă nu a fost vindecat». Cu cât mai bine aş fi fost eu însănătoşit - şi despre acest lucru era vorba cu privire la mine - prin vegherea mea şi alor mei, pentru ca, primind mântuirea sufletului meu, această mântuire să fie pusă la adăpost prin ocrotirea Ta, Care mi-o dăduseşi.

Într-adevăr, ar fi fost mai bine. Dar multele valuri ale ispitelor care se vedeau că mă ameninţă, după copilărie, le cunoscuse chiar mama"[281].

---

vindecat. De aceea, rânduind cu nespusa Sa iubire de oameni mântuirea noastră, ne-a dăruit înnoirea prin baia celei de a doua naşteri, ca, lepădând pe omul cel vechi, adică faptele cele rele, şi îmbrăcând pe cel nou, să mergem pe calea virtuţii". (Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri (Partea a Doua). Omilii la Facere (II)*, traducere, introducere, indici şi note de Pr. D. Fecioru, în col. *Părinţi şi Scriitori bisericeşti*, vol. 23, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1989, p. 77-78).

[281] Fericitul Augustin, *Confessiones - Mărturisiri -*, cartea I, XI, în *col. cit.*, p. 71-72.

Precum s-a văzut, numeroşi catehumeni adulţi şi prozeliţi, parţial din superficialitate şi iubire de lume, parţial din prudenţă pioasă şi teamă superstiţioasă de a nu tulbura *virtuţile* tainice ale botezului, şi-au amânat botezul până când vreo nenorocire sau boală grea îi împingea la acest ritual. Amânarea botezului în acele zile era echivalent cu amânarea pocăinţei şi a convertirii. Acest obicei a continuat să mai fie întâlnit până în secolul al V-lea[282].

Concluzii

Mărturiile şi argumentele în favoarea pedobaptismului la care am făcut referire credem că sunt limpezi, convingătoare şi edificatoare pentru cunoaşterea atitudinii creştinilor - cler şi popor - din vechime faţă de pedobaptism. Ele demonstrează că în secolele primare ale creştinismului şi chiar după aceea, se acorda Botezului atât de mare importanţă încât administrarea lui era considerată absolut necesară dobândirii mântuirii şi ca atare nu se refuza nimănui. În general, însă, în Biserica veche exista o mare libertate şi varietate, sinoadele intervenind doar atunci când apărea primejdia alunecării spre practici străine Duhului Evangheliei[283]. Chiar predilecţia unora pentru amânarea Botezului n-a devenit regulă, ci până la urmă s-a dovedit un argument în favoarea pedobaptismului. Într-adevăr, autoritatea bisericească „s-a pronunţat destul de târziu în problema botezării celor mici şi, precum am arătat deja, numai atunci când s-a simţit trebuinţa clarificării unor nedumeriri. Practica era însă veche cât Biserica şi tocmai de aceea pedobaptismul nu numai că n-a fost interzis, ci recomandat cu multă căldură"[284].

În ceea ce priveşte practica năşitului, trebuie să se înţeleagă că ceea ce naşul sau părinţii mărturisesc în locul copilului trebuie să o declare copilul toată viaţa de atunci înainte, ca să se împlinească în el promisiunea acelei zile, ca sămânţa din acea zi să devină

[282] Philip Schaff, *op. cit.*, p. 482-484.
[283] † Nicolae, Mitropolitul Banatului, *op. cit.*, p. 138.
[284] *Ibidem*, p. 140.

rod[285]. De bună seamă, cei mai mulți dintre noi, când am fost botezați, eram incapabili de a face ceva şi nu ne amintim nicidecum momentul acela. Dar aceasta nu înseamnă că botezul nostru nu ar avea efect, importanță sau semnificație, deoarece în această Taină a Bisericii, Dumnezeu Însuşi este Cel care acționează şi lucrează în om. Părinții trupeşti i-au dat copilului viață (în calitate de colaboratori ai lui Dumnezeu), nume, ereditate biologică şi psihologică. Unicul lucru pe care nu i-l pot da este harul lui Dumnezeu, prezența Sfintei Treimi, prin har, în sufletul său. Este un dar pe care îl fac copilului lor, dar acesta nu poate fi impus, ei nu pot trata pruncul ca pe ceva din propriul şeptel, deoarece la această inițiativă a lui Dumnezeu, el trebuie apoi să-şi dea adeziunea personală, sub forma libertății, a asentimentului şi a supunerii. Un dar care „va fi experimentat în viață, după măsura în care îl primim, îl acceptăm şi îl cultivăm. Tocmai de aceea botezul copiilor cere o comunitate care să ajute şi să educe la inserarea în acest proces de sinergie"[286]. Naşul îşi ia de bunăvoie angajamentul de a îngriji de viața sufletească a finului său, învățându-l, la vremea cuvenită, adevărurile dreptei credințe, pentru ca micul neofit să conştientizeze lucrarea harului în viața sa şi să o facă activă, rodnică, pentru a fi un mădular sănătos al Sfintei Biserici. Finul, de asemenea, este dator cu ascultare, gratitudine şi respect față de naş, în aceeaşi măsură în care arată acestea şi față de părinții săi trupeşti.

Este important să recunoaştem că acei care se opun astăzi doctrinei botezului nou-născuților o fac în majoritatea cazurilor pentru a fi în concordanță cu alte false doctrine pe care le îndrăgesc. Aceştia neagă că nou-născuții sunt păcătoşi în fața lui Dumnezeu şi astfel nu văd necesitatea botezului acestora. Ei cred că botezul nu este atât de important prin el însuşi, ci prin ceea ce simbolizează, anume mântuirea; aceasta este cea care contează cu

---

[285] E. J. Kilmartin, „Patristic Views of Sacramental Sanctity", în *Proceedings of the Eight Annual Convention of the Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine*, 8, 1962, p. 79-82.

[286] Maria Campatelli, *Botezul. În fiecare zi la izvoarele vieții noi*, Traducere din limba italiană de Sora Elizabeta Balint, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 2008, p. 180.

adevărat. Pe această bază, se întreabă ei, de ce se face atâta caz de botezul nou-născuților? În esență, ei pun sub semnul întrebării ceea ce Fiul lui Dumnezeu şi Sfinții Părinți spun clar despre această învățătură şi practică bimilenară a Bisericii, şi o transformă după propriile lor puncte de vedere.

Această provocare ridicată de oponenții botezului nou-născuților constituie încă un motiv pentru care ar trebui să conservăm şi să apărăm adevărata mărturisire în acest sens. În plus, pentru că acei care continuă să nege şi să refuze botezul nou-născuților neagă de fapt şi le refuză acest mijloc de binecuvântare copiilor care au stringentă nevoie de el, ar trebui să fim cu toții mai angajați nu numai în conservarea mărturisirii acestei doctrine, ci şi în apologia şi prohorisirea ei până la sfârşit, pentru ca acei care se află în greşeală să vadă adevărul şi să nu mai refuze nou-născuților apa dătătoare de viață a botezului.

În concluzie, putem susține cu tărie că există mărturii istorice în favoarea doctrinei botezului nou-născuților. Dovezile istorice asupra acestei practici pe care o regăsim în Biserica veche arată pur şi simplu că acei credincioşi din vechime erau convinşi că botezul include şi nou-născuții.

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITARA

Ritualul Tainei Sf. Botez. Gest şi cuvânt - corespondenţă şi complementaritate

Pr.drd. Mihai PAVEL
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Introducere

Fiecare gest ritual din viaţa liturgică a Bisericii este pentru credincioşi şi pentru comunitatea Bisericii în general un prilej extraordinar de îmbogăţire în cunoaşterea credinţei şi de consolidare a acesteia prin participare directă, prin lucrare şi implicare inidividuală, în viaţa sacramentală.

Viaţa credinciosului în Biserică nu înseamnă doar auzirea cuvântului, ci şi împlinirea lui prin faptă, prin lucrarea mâinlor lui care începe în biserică şi se continua în afara zidurilor ei, în lume. Credinciosul nu merge la biserică pentru a fi doar un spectator distant ci pentru a participa, a se angaja direct în tot ce se întâmplă acolo şi pentru că Biserica îi oferă prilejul nu doar de a asculta ci şi de a face/împlini, împreună cu preotul şi cu ceilalţi credincioşi prezenţi în biserică, chemarea şi fapta Evangheliei.

Demersul de faţă este determinat de o serie de întrebări şi de preocupări mai vechi legate de nevoia de înţelegere şi re-articulare, de re-explicare adecvată a conţinutului de credinţă pe care Biserica îl depozitează cu o bogăţie şi diversitate copleşitoare în gestul ritual, în complexul liturgic, în contexul nevoii contemporane de catehizare a adultului, precum şi de nevoia de argumentare specifică a raţiunii folosirii gestului ritual, în relaţia noastră cu Dumnezeu, într-o lume care nu doar că nu mai înţelege nevoia de ritual şi ritualul în general, dar care a şi pierdut de mult sensul rânduielilor bisericeşti ale propriei tradiţii, reducându-le doar la simple cutume, obiceiuri şi tradiţii, goale de conţinut.

În altă ordine de idei, Biserica, cler şi credincioşi, trebuie să încerce să răspundă astăzi la o serie de întrebări legate de dinamica vieţii spirituale a societăţii contemporane şi contribuţia Bisericii la formarea şi consolidarea acestei dinamici; la întrebarea relaţiei dintre gestul ritual liturgic, procesele cunoaşterii raţionale, mecanismele gândirii şi capacitatea de influenţare şi formare a socialului comunitar, în perspectiva, vizounea Evangheliei.

Cum ar fi, de exemplu să vedem Biserici care se folosesc în slujirea şi misiunea lor de propovăduire a Evangheliei şi de îndrumare a credincioşilor pe calea mântuirii, doar de cuvânt, fără nici un alt mijloc legitim de altfel, care să complementeze înţelegerea cuvântului, decât cuvântul însuşi?!

Cum ar fi să facem parte dintr-o Biserică doar a cuvântului, înţelegând prin cuvânt doar expresia verbală conceptuală, şi care ar fi consecinţele folosirii exprimării verbale doar, asupra felului în care înţelegem să ne relaţionăm între noi, unii cu ceilalţi, dar şi cu Dumnezeu, ignorând toate celelalte mijloace specifice proprii relaţionării fireşti dintre creatură şi Ziditor, dintre om şi Dumnezeu?!

Cum ar fi să trăim într-o lume în care nu există atingere între oameni, (părinteasca îmbrăţişare, mângâierea şi sărutare pruncului), în care nu există nici o posibilitate de exprimare prin gest, nici o capacitate de gesticulare, şi în care ar trebui să ne facem cunoscute şi comunicate sentimentele, trăirile, experienţele, doar prin cuvânt, doar prin esenţializare conceptuală verbală?!

Din fericire Biserica noastră nu este una a discursului verbal cu exclusivitate, dimpotrivă, dimensiunea şi perspectiva holistică, întreagă, despre existenţă, lume şi viaţă, se vede din bogăţia de mijloace pe care Biserica le foloseşte în slujirea ei: arhitectură, metaforă, articulare teologică de precizie, sunet, vizual, tangibil, etc., un tezaur de creaţie extraordinar... tezaur adesea ignorat şi luat în uşor, ne-explicat.

Premisele de la care porneşte încercrea de faţă, sunt multiple, şi pomenim aici pe cele mai relevante dintre ele:

a) Procesul cognitiv este stimulat şi consolidat de folosirea gesturilor în cadrul procesul de învăţare şi acest lucru este deosebit de important în ceea ce priveşte transmiterea şi improprierea

adevărurilor de credință în sensul aplicării lor, şi ordonarea vieții, aşezarea ei în conformitate cu acest conținut de credință.

b) Biserica a intuit importanța participării întregii ființe la procesul de educație încă de la începuturile ei (perioada instituției catehumenatului), şi aici stă drept dovadă felul în care gestul şi cuvântul se împlinesc, afirmă, confirmă şi se pecetluiesc reciproc în Tainele Bisericii, în cazul de față, în Taina Sf. Botez.

c) Ritualul Bisericii, bogăția semantică a gestului ritual, reprezintă o oportunitate extraordinară pentru învățarea şi catehizarea adulților iar „citirea" ritualului prin perspectiva teoriilor moderne cu privire la educația adulților, descoperă un potențial deosebit inepuizabil al Bisericii pentru cunoaştere şi trăire a adevărurior de credință. Cu toate acestea însă, astăzi, gestul ritual trebuie explicat şi înțeles adecvat cu timpul pe care-l trăim, asemenea celor care odinioară alcătuiau cateheze mistagogice destinate neofiților, şi în acest demers de explicare, cunoaşterea şi folosirea ‚descoperirilor' ştiințelor contemporane, umaniste şi nu numai, a metodelor moderne de învățare, adecvate vârstelor dezvoltării umane, este o necesitate pentru clericii şi laicii care îşi asumă cu seriozitate datoria sfântă de a aşeza în suflete credința şi ştiința despre mântuire şi despre Calea Împărăției.

Deşi nu ne propunem decât să tratăm din perspectivă semantică şi simbolică relația dintre cuvântul rostit şi gestul ritual săvârşit, în contextul unei singure Taine a Bisericii care de regulă, şi mai ales astăzi, se administrează îndeosebi pruncilor şi destul rar adulților, trebuie evidențiat faptul că Biserica Răsăriteană a intuit din vechime şi exprimat cu uimire recunoscătoare şi admirație înaltă 'minune' a făpturii umane în întregul ei, desăvârşirea ei, potențialul dat de momentul designului, unde Dumnezeu îşi propune să-l facă pe om, "*...după chipul...*" Său, şi totodată şi *proiectul* pe care omul în mod firesc trebuie să-l făptuiască din acel moment al zidirii sale: *„...şi după asemănarea Noastră"*(Geneza, 1:26-27). Chipul lui Dumnezeu în om este proiectul care se împlineşte permanent în lucrarea care duce la asemănare.

Nevoia de cunoaştere a adevărului de credinţă şi improprierea lui prin participare nemijlocită în săvârşirea Tainei

Înainte de a face o scurtă trecere în revistă a gesturilor şi încărcăturilor lor simbolice şi semantice, vom încerca să aşezăm o punte de legătură dintre teoria modernă a învăţării la adulţi şi metoda de învăţare prin participare a şcolilor catehetice din perioada veacurilor IV-VI şi să punctăm cîteva aspecte importante pentru educaţia catehetică de astăzi a adulţilor, slujire în care avem libertatea să ne implicăm şi să fimi creativi.

Există astăzi o mulţime de studii focalizate pe de decriptarea mecanismelor gândirii şi cunoaşterii raţionale dar şi a metodelor si practicilor învăţării la adulţi, care vorbesc de nevoia de considerare a complexităţii designului naturii umane luate în întregul ei atunci când vorbim de educaţie şi îndeosebi de formarea adultului.

Aceste studii, parte a unor tradiţii sau şcoli de învăţare diverse, recomandă combinarea echilibrată a metodelor specifice afirmând în mod direct existenţa şi nevoia de considerare a mai multor modalităţi de învăţare, în cazul învăţării la adulţi, dar mai ales, accentuiază faptul că un adult nu învaţă niciodată eficient folosind doar o singură modalitate sau metodă de învăţare, ci un complex de metode şi mijloace, toate în funcţie de structura lui cognitivă, mentală, de construcţia lui specifică, de felul în care este el plămădit, într-un cuvânt, de felul lui unic de *'a fi'*.

Ciclul de învăţare al lui David. A. Kolb[287]. Teoreticianul educaţional David A. Kolb a dezvoltat un ciclu de învăţare integrată prin care, susţine el, procesul de învăţare este mult mai eficient. Acest ciclu este compus din patru etape. Prima etapă era dată de ***experienţa concretă*** unde învăţarea începe prin angajare activă şi nu prin cercetarea unor concepte abstrate; a doua etapă alcătuită din ***reflecţie şi observaţie***, unde reflecţia trebuie să fie astfel articulată sistematic şi tematic încât să ne putem aduce

---

287 Recomandăm aici pentru consultare lucrarea semnată de D. A. Kolb, *Experiential Learning*, Englewood Cliffs, NJ, 1984, în care găsim expusă întreaga teorie a lui cu privire la învăţarea prin experienţă, abordări contemporane ale învăţării prin experienţă, procesul, fundamentul structural al învăţării, învăţarea şi dezvoltarea continuă, etc.

aminte de temele majore şi să ne putem construi gândirea pe aceste reflecţii şi observaţii; etapa a treia este ***conceptualizarea abstactă*** - în această etapă, reflecţiei şi observaţiei se mai adaugă şi alte alemente de cunoaştere acumulate deja din experienţe anterioare, teorii, informaţii, analize mai vechi, şi se formează ipoteze sau concluzii preliminare care determină într-un fel sau altul deciziile ulterioare pe care le vom lua în ce priveşte experienţa avută şi, în cele din urmă, etapa a patra, ***experimentarea activă***, etapă în care încercăm să vedem, prin experiment, ce merge şi ce nu.

Taxinomia lui Bloom. Psihologul B. Samuel Bloom[288] contribuie la clarificarea clasificării obiectivelor educaţionale şi dezvoltă o taxinomie a diferitelor nivele ale învăţării unde primul nivel al obiectivelor educaţionale este considerată ***amintirea*** cu următoarele procese specifice: definire, duplicare, listare, repetiţie, reproducere, memorare; al doilea nivel este cel al ***înţelegerii*** compusă din clasificare, descriere, dezbarete, explicare, identificare, recunoaştere, raportare şi parafrazare; cel de al treilea nivel este al ***aplicării*** cu elementele alegerii, demonstraţiei, implicării, dramatizării, folosirii, rezolvării, operaţionalizării, ilustrării şi scrierii; nivelul următor superior este cel al ***analizei*** care cuprinde comparaţia, contrastul, critica, examinarea, deosebirea, experimentarea şi testarea; următorul nivel este cel al ***evaluării*** compuse din cântărire, argumentare, apărare, judecată şi sprijin; ultimul nivel este cel al ***creaţiei*** cu elementele ei specifice, asamblarea, construcţia, designul, dezvoltarea şi formularea.

Dave Maier şi învăţarea accelerată[289] - teoria această susţine că învăţarea are loc într-un ritm mai alert atunci cand trupul, mintea şi emotivitatea lucrează împreună şi evident când principiile învăţării la adulţi sunt de asemenea respectate.

---

[288] Benjamin S. Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives*, Addison Wesley Publishing Company, Ediţia a doua, 1984, p. 25-44; recomandăm aici şi cartea semnată de un grup de autori, Lorin W Anderson, David R Krathwohl, Peter W Airasian, Kathleen A Cruikshank, Richard E Mayer, Paul Pintrich, James Raths, Merlin Wittrock, *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, Allyn & Bacon, 2000.

[289] Dave Meier, *The Accelerated Learning Handbook*, McGraw Hill, 2000, p. 53-101.

Învățarea accelerată provoacă o serie de presupoziții ancorate cultural cum ar fi considerarea învățării ca proces liniar, individual, a faptului că în procesul învățării este necesar doar conceptul şi nimic altceva, că învățarea este statică şi adesea asimilată cu îndoctrinarea. Abordarea învățării accelerate conține patru categorii de modalități de învățare recomandate: ***somatică, auditorie, vizuală şi intelectuală.*** Prezentăm pe scurt o descriere a caracteristicilor şi principiilor acestei teorii:

Sumar	Principii
o Adulții dețin experiență pe care o aduc la masă procesului de învățare	o Implicarea totală a celor care învață - minte, trup, lucru împreună
o Adulții sunt adesea foarte ocupați şi uşor de distras astfel învățarea trebuie să fie relevantă imadiat	o Crearea activă a cunoaşterii
o Diversitatea, mişcarea, colaborarea, interactivitatea, activitățile practice produc satisfacție, duc la implicare şi la descoperirea bucuriei de a învăța	o Învățare centrată pe activitate, învățarea bazată pe practică şi nu teorie, si reflecție (feedback)
o Participantii îşi pot crea singuri propria învățare şi nu sunto doar simpli consumatori de informație educațională	o Focalizare pe rezultate si nu pe performanță sau pe comportamentul atingerii țintei
o Învățarea şi practica sunt interconectate şi condiționate.	o Oferirea unei multitudini de optioni

Jane Vella[290] **şi învățarea dialogică.** Specialist în educația adulților, Jane Vella propune o abordare cu 12 principii:

a. **Evaluarea nevoilor** de învățare unde cel ce învață participă la definirea nevoilor proprii de învățare; b. **Siguranță** în mediul de

[290] Jane Vella, *Learning to Listen, Learning to Teach,* Jossey-Bass, Revised Edition, 2002, p. 57-213.

învățare şi în proces; c. **Relație sănătoasă** între profesor şi cel ce învață care să stimuleze învățarea şi dezvoltarea; d. **Atenție** adecvată acordată felului în care **conținutul** învățării este structurat (secvență) şi consolidarea acestui conținut; e. **Practică:** actiune însoțită de reflecție sau învățare prin practică; 6. **Respect** pentru cei care învață ca subiecți ai propriei învățări; g. **Recunoaşterea** aspectelor cognitive, afective, şi psihomotorii - idei, trăiri şi acțiuni; h. **Imediatul învățării;** i. **Roluri clare** şi model pentru dezvoltare; j. **Lucru în echipă** folosind grupuri mici; k. **Implicarea celor care învață** în ceea ce învață; l. **Responsabilitate mutuală** în determinarea lipsurilor şi nevoilor de învățare.

Teoria despre inteligențele multiple ale lui Howard Gardner.[291] Folosirea ideii de *„coeficient de inteligență"* (IQ), este relativ recentă, în contextul filtrării recruților primului război pe diferite nivele de compatibilitate cu serviciile existente în armată. Dincolo de criticile aduse acestei teorii (reducerea inteligenței la un punctaj obținut în urma aplicării unui test), autorul a dezvoltat o alternativă acceptată mai larg: inteligențele multiple care continuă să păstreze ideea că oamenii posedă o paletă întreagă de inteligențe, specifice şi adecvate unor funcții şi roluri diferite. Din acest motiv, indivizii învață eficient în mod diferit şi cu metode diferite, adecvate mixului de inteligențe identificate pe care se pliază. Pentru a putea fi instructori eficienți trebuie astfel să folosim o varietate întreagă de modalități şi mijloace de învățare.

Tipuri de inteligență	Capabilitate şi percepție
Lingvistic	Folosirea cuvintelor, conceptelor şi limbajului
Logică şi Matematică	Logică şi numere
Muzică	Muzică, sunet, ritm
Fizică - Chinestetică	Mişcare şi control fizic

[291] Howard E. Gardner, *Frames Of Mind: The Theory Of Multiple Intelligences*, Basic Books, 1993, p. 73-299.

Spațială- Vizuală	Imagini şi spațiu
Interpersonală	Ce simt cei din jur
Introvertită	Conştientă de sine

Săvârşire, participare şi împlinire a Tainelor Bisericii

În perioada de început a Bisericii, pentru ca cineva să devină membru deplin al comunității eclesiale, trebuia să studieze temeinic învățătura de credință, candidatul la botez era de altfel şi cercetat şi primit la Botez în funcție de competența sa în chestiunile credinței. Instituția catehumenatului se ocupa de introducerea şi instruirea catehumenilor în învățătura Bisericii, şi este bine cunoscut rolul acestei instituții în veacurile IV-VI şi nu numai.

Principiul didactic aplicat era simplu şi rămâne valid până astăzi, învățarea (procesul cognitiv), precede aplicarea (punerea în practică), astfel şcoala catehetică pregătea pe candidatul la botez informându-l şi explicându-i învățătura de credință legată de botez şi de viața în Hristos, ca mai apoi acesta să o traiască în Taina Botezului şi celelalte Sfinte Taine, şi să o aplice începând chiar din momentul Botezului. Evident, o parte a acestei instrucții, se ocupa şi de explicarea gesturilor rituale care făceau parte atunci din rânduiala Botezului, vedem acest lucru în numeroase lucrări mistagogice ale Sfinților Părinți din care vom cita pe măsură ce vom înainta în demerlul nostru; pomenim aici pe Sf. Ambrozie al Mediolanului, Sf. Chiril al Ierusalimului, Sf. Nicolae Cabasila.

Adevărul de credinţă şi Gest ritual - Semiotica ritualului botezului

Repetarea gestului nu este doar o comemorare a unui evenimant petrecut *„illo tempore"*, ci şi o participare şi evident prilej de impropriere a „roadelor" acelui moment. Participarea prin gestul ritual şi împărtăşirea de roadele momentului primordial la care participăm prin gest este una directă, vizibilă şi nemijlocită.

Rânduielile liturgice descriu în detaliu gesturile pe care clerul şi credincioşii trebuie să le săvârşească fie împreună fie separat,

însă acestor gesturi rituale li se mai adaugă şi cele formulate verbal în fiecare rugăciune. Lucrarea trupească (mişcarea mâinii de exemplu), ajută la înţelegerea lucrării duhovniceşti, facilitează această înţelegere, de aici şi complementaritatea gestului în relaţie cu cuvântul din conţinutul rugăciunilor.

Bogăţia semantică a Botezului

Mântuirea se împlineşte, din perspectivă răsăriteană, nu doar pe Cruce ci în permanenta unire cu Hristos iar Tainele Bisericii facilitează această unire.[292] Toată rânduiala şi conţinutul rugăciunilor Tainei Sf. Botez orientează pe om spre Hristos şi spre unirea cu El. Botezul, este, după cuvintele Sf. Ap. Pavel, participare la moartea Mântuitorului Hristos (Romani, 6, 3-11), acest lucru reflectat nu doar de construcţia liturgică a botezului ci adesea chiar şi de arhitectura primelor baptisterii (forma hexagonului, simbol al zilei răstignirii, sau forma octogonului, ziua cea dintâi a săptămânii, ziua împărăţiei, ziua Învierii)[293]. Sf. Nicolae Cabasila scrie despre rolul băii Botezului, a ungerii cu Sf. Mir astfel: „Prin mijlocirea acestor Sfinte Taine, Hristos vine la noi, îşi face sălaş în sufletul nostru, Se face una cu el şi-l trezeşte la o viaţă nouă. Odată ajuns în sufletul nostru, Hristos sugrumă păcatul din noi, ne dă din însăşi viaţa Sa şi din propria Sa desăvârşire, ne face părtaşi la biruinţa Sa - o! cât e de nespusă bunătatea Lui! - după ce am ieşit din baia Botezului ne pune pe frunte cununa de lauri, iar la ospăţul Sfintei Împărtăşanii ne mai declară şi biruitori împreună cu El."[294]

Apa botezului este văzută ca apă de curăţire de păcat (asemenea apei de care Noe este îzbăvit prin porunca de a merge în corabie, apa curăţă de tot păcatul trupesc iar lemnul corabiei,

[292] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p.7.

[293] †Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Comori ale Ortodoxiei*, Editura Trinitas, Iaşi 2007, p.194.

[294] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, Studiu introductiv şi traducere din limba greacă de Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 2001.

este lemnul răstignirii lui Hristos dar şi lemnul corabiei Bisericii)[295]; Botezul ca trecere de la robie la libertate (ieşirea din robia Egiptului şi trecerea prin Marea Roşie)[296], nu întâmplător era aşezată adesea în noaptea Paştilor[297] pentru că trecerea prin moarte, prin mormânt a Mântuitorului Hristos, preschimbă moartea moştenită de fiecare din noi, în viaţă. Învierea Lui Hristos este trecere „de la moarte la viaţă, şi de pe pământ la cer"[298] spre deosebire de moartea lui Adam care este o trecere de la viaţa Edenului, la moartea păcatului.

Botezul este în interpretarea părinţilor Bisericii, o nouă zidire a omului diferită de zidirea de odinioară, din materia pământului, şi doar cu suflare de viaţă, iar acum din apă ca materie a plămădirii şi cu Duh Sfant[299], or restaurare a naturii umane în sensul re-creării ei din apă şi din Duh[300].

Gesturile rituale din rânduielile ierurgiilor premergătoare Botezului

Orice nouă naştere este pentru Biserică un prilej de aducere aminte dar şi de mărturisire a naşterii Mântuitorului Hristos dar şi a implicaţiilor şi dimensiunii cosmice ale acestui eveniment. Vedem acest lucru tocmai din prezenţa şi conţinutul troparului şi condacului Naşterii Mântuitorului în rânduiala rugăciunilor care se rostesc în a opta zi de la naştere a pruncului, la femeia lăuză: „Fecioara astăzi pe Cel mai presus de fiinţă naşte şi pământul peştera Celui neapropiat aduce. Îngerii cu pastorii slavoslovesc şi

---

[295] Sf. Ambrozie, *Scrieri - Despre Sfintele Taine, Scrisori, Imnuri*, Colecţia P.S.B., Vol. 53, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994, p. 11-12.

[296] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 2003, p. 342-343.

[297] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica Specială*, ediţia IV, Editura Lumea Credinţei, Bucureşti 2005, p.292.

[298] *Slujba Învierii – Tâlcuire şi text*, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Iaşi, 2000, p. 34.

[299] Sf. Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, trad. De Gheorghe Băbuţ, Editura Pelerinul Român, Oradea, 1998, p. 121-122.

[300] A. Schmemann, *Sacraments and Orthodoxy*, Herder and Herder, New York, 1965, p.81 ş.u.

B.C.U. M. EMINESCU" IAŞI

magii cu steaua călătoresc. Că pentru noi S-a născut Prunc tânăr, Dumnezeu cel mai inainte de veci."[301]

Acest fapt orientează şi aşează în adevarata ei perspectivă orice nouă naştere. Naşterea presupune suferinţă şi durere, după promisiunea de după căderea în păcat (Geneza 3:16), însă în Hristos, în naşterea şi mai apoi, moartea şi învierea Sa, orice nouă naştere (şi moarte), înseamnă prilej deschis spre mântuire, spre înviere. Durerea naşterii este o aducere aminte a vulnerabilităţii de după neascultare, de aceea ne rugăm şi cerem ajutorul şi protecţia lui Dumnezeu în perioada de după naştere, dar ne şi pregătim pentru intrarea în familia lui Dumnezeu, comunitatea Bisericii, Trupul lui Hristos.

Procesul de integrare a oricărui nou născut în trupul Bisericii începe evident cu multă vreme înainte de a se naşte, unirea părinţilor şi mai ales participarea mamei la viaţa sacramentală şi de rugăciune a Bisericii înseamnă indirect şi o participare şi împărtăşire a celui ce se va naşte, de binecuvântarea Bisericii iar rugăciunile rostite la femeia lăuză de exemplu, nu reprezintă doar împlinirea unui simplu ritual de curăţire, şi de vindecare, moştenit din tradiţia iudaică, ci şi o pregătire pentru perioada de vulnerabilitate dinaintea Botezului pentru care se cere ajutorul lui Dumnezeu şi în care Biserica, comunitatea şi familia trebuie să ia o serie de măsuri de *protecţie*, învocând ajutorul şi binecuvântarea lui Dumnezeu: „Păzeşte-o pe ea şi pe pruncul pe care I-a născut. Acoper-o pe ea sub acoperamântul aripilor Tale, din ziua de azi până la sfârşitul ei...", „...apăr-o pe ea de toată năvala duhurilor nevazute... apăr-o pe ea şi pe pruncul acesta, de neputinţă, de slăbiciune, de râvnire, de zavistie şi de deochi... Iar pe pruncul care s-a născut dintr-însa învredniceşte-l să se închine Bisericii pământeşti, pe care a gătit-o ca în ea să fie slăvit numele Tău cel sfânt."[302]

Ridicarea pruncului. Rugăciunea rostită pentru moaşa care „ridică" pruncul ne aduce aminte de închinarea magilor, slăvirea

[301] *Molitfelnic*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2006, p. 12.

[302] *Molitfelnic*, ed. cit. p.13.

îngerilor, de preamărirea lui Dumnezeu, dar şi de aşezarea în iesle, de smerenia Sa, care deşi în slavă, se coboară spre curăţirea neamului omenesc.[303] Hristos se coboară prin duhul sfânt în Fecioară pentru a ridica pe om la viaţă, ridicarea pruncului asimilată unui gest ritual şi interpretat ca atare, înseamnă şi smerenia lui Dumnezeu pentru afirmarea, proclamarea vieţii, coborâre şi ridicare din mormântul morţii.

Însemnarea şi dedicarea (închinarea) pruncului. Aşezarea semnului Crucii Mântuitorului peste fruntea pruncului înseamnă în realitate crearea premisei de supunere a minţii pruncului, lui Hristos, raţiunea, începutul şi sfârşitul (ca împlinire), a oricarei cugetări; însemnarea ne mai aduce aminte de binecuvântarea dreptului Simeon (Luca 2, 34)[304], dar acum binecuvântarea are un conţinut şi formă specifică descrisă de rugăciunile din Molitfelnic ca „pecetluire".

Însemnarea Crucii peste frunte se face şi spre pază şi spre alungare a oricărei uneltiri necurate, crucea păzeşte şi ajută în lupta cu deşertăciunea (vanitatea) lumii şi alungă orice uneltire vicleană a vrăjmaşului. Acest gest ritual de însemnare şi de punere a numelui este de fapt o recunoaştere şi pecetluire a prezenţei „chipului" lui Dumnezeu în cel nou născut în mod vizibil: „să se însemneze lumina feţei Tale peste robul Tau acesta (N), şi să se însemneze Cucea Unuia-Născut Fiului Tău în inima şi cugetul lui... să urmeze poruncile Tale."[305] Faţa purtătoare de lumină este în fapt chipul lui Dumnezeu din om care luminează pe tot omul care vine în lume (Ioan 1, 9), iar însemnarea ca act ritual este, pe lângă o recunoaştere a autorului şi destinaţiei noii vieţi, Hristos, şi împlinire reală a celor rostite de preot, pentru că orice cuvânt rostit din voia şi în voia lui Dumnezeu, cu credinţă, se împlineşte aevea, după cuvântul Scripturii care zice: „...El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit" (Psalmi, 33,9). Ce spune Dumnezeu, se şi întâmplă, se şi face iar Crucea odată înseamnată pe frunte, gură şi piept, modelează în fapt cugetarea, procesele

[303] *Molitfelnic*, ed. cit. p.14.
[304] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 17.
[305] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 16.

gândirii şi articularea verbală dar şi „mişcarea" inimii, în sensul că o face să dorească să împlinească rostul noii vieți, unirea deplina cu Dumnezeu.

Gestul de aici împlineşte conținutul formulării verbale, „însemnarea", facerea semnului crucii este parafare, pecetluire a frunții, gurii şi inimii ca anticipare a unirii depline a noului nascut şi botezat cu Hristos în Tainele Bisericii, şi pregătire pentru împlinirea poruncii iubirii lui Dumnezeu (Deuteronom 6,5 şi Matei 12,28-34).

Dumnezeu sălăşluieşte în om de la zidirea lui prin Chipul Său iar acum, prin semnul Crucii, se pecetluieşte cămara unde a întrat Dumnezeu (minte şi inimă), pentru ca să nu mai intre altcineva sau altceva în acel loc decât El. Mintea şi inima omului devin o „sfântă a sfintelor" personală, individuală, iar de acum încolo rugăciunea este aceea de a păstra pecetea nestricată, pentru dobândirea fericirii celor aleşi din Împărăția lui Dumnezeu[306]. Începutul omului este Dumnezeu şi ținta finală a lui este tot Dumnezeu unde Crucea focalizează şi orientează existența întreagă spre Împărăție, prin viața în Hristos. Îndreptarea vieții si face din perspectiva Împărăției unde Crucea devine busolă şi paradigmă a lucrării prin care se dobândeşte Împărăția Cerurilor.

Finalul rugăciunilor de însemnare a pruncului se fac, după rânduielile din Molitfelnic, înaintea icoanei Maicii Domnului şi a Mântuitorului aşezate în pronaos, unde preotul, cu pruncul în brațe, asemenea dreptului Simeon oarecând, la templu, face cu el semnul Crucii în fața fiecărei icoane, ca semn al unei făgăduințe dar şi de punere finală a peceții, şi rosteşte formula de încheiere a rugăciunilor „... Cel ce ai sfințit pântecele Fecioarei cu naşterea Ta şi ai binecuvântat mâinile lui Simeon, precum se cuvenea, întâmpinându-ne şi acum, mântuieşte-ne pe noi, Hristoase Dumnezeule...".[307]

[306] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 16.
[307] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 17.

Gesturile rituale principale din rânduiala propriu-zisă a Botezului

Aducerea la biserică. Molitfelnicul conține următoarele recomandări cu privire la aducerea la biserică: „iar preotul, stând în uşa bisericii, cu epitrahilul pe grumaz, să-l descingă de brâu sau de faşă pe cel care vine să se lumineze. Apoi, după ce îl va dezbrăca de haine, să-l întoarcă cu fața spre răsărit, descins, cu capul descoperit, desculț, numai în cămaşă, ținându-şi mâinile în jos, slobode; iar daca cel care vine să se boteze va fi prunc, să-l țină naşa sau naşul, care trebuie să fie ortodocşi şi înşisi să fie botezati. După acestea preotul îndată să *sufle* de trei ori, în chipul crucii, pe fața lui, însemnându-l de trei ori la frunte, la gura şi la piept, şi zicând la fiecare închinare: „Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit. Apoi, punând mana pe capul lui, zice rugăciunea aceasta..."

Dezbrăcarea capătă aici un conținut ritualic deosebit, cel care vine la botez se dezbracă de Adam cel vechi care se descoperă pe sine gol în grădina Edenului, şi se îmbracă cu noul Hristos, noul Adam, după cuvântul Apostolului Pavel: „Nu vă mințiți unul pe altul, fiindcă v-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui, şi v-ați îmbrăcat cu cel nou, care se înnoieşte, spre deplină cunoştință, după chipul Celui ce l-a zidit", (Coloseni 3,9-10). Dezbrăcarea şi îmbrăcarea sunt gesturi ale primenirii, înnoirii. Într-o altă rugăciune, de după simbolul de credință, preotul se roagă cu cei de față astfel: „Dezbracă-l pe dansul de cele vechi şi-l înnoieşte pentru viața de veci. Şi-l umple de puterea Sfântului Duh, spre unirea cu Hristos, ca să nu mai fie el de acum fiu al trupului, ci fiu al împărăției Tale."[308]

Regăsim şi aici, ca şi mai târziu, în cadrul rugăciunilor specifice de lepădare, aceleaşi gesturi ale însemnării săvârşite de către preot, la opt zile de la naştere, însă recomandarea tipiconală este diferită prin aceea că acum însemnarea cu semnul crucii se face prin suflare (Geneza 2,7; Ioan 20, 22), preotului i se spune să sufle şi să rostească cuvintele psalmistului: „Mâinile Tale M-au făcut şi m-au zidit" (Psalmi 118,73).

[308] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 31.

Punerea mâinii peste capul pruncului (în timpul rostirii rugăciunii de primire în rândul catehumenilor, atribuită Sf. Grigorie Taumaturgul[309]), se face în numele lui Dumnezeu Tatăl, numit aici Dumnezeului Adevărului, a Unuia-Născut Fiului Său şi a Duhului Sfânt, astfel mâna preotului peste creştetul celui ce vine la Botez, este expresia mângâierii iubitoare a Tatălui care vede că fiul cel rătăcit se întoarce la El.[310]

In rugăciunea rostită acum se cere îndepărtarea celor vechi şi cunoaşterea lui Hristos, Dumnezeul cel adevărat şi a Duhului Său celui Sfânt; păzirea poruncilor să fie o preocupare permanentă pentru că prin împlinirea lor, omul va fi viu şi doar aşa va fi scris în cartea vieţii. Veselia lucrării poruncilor să-l însoţească permanent pentru ca această bucurie să fie mărturia lui despre un Dumnezeu „mare şi preaînalt", pe care să îl laude în fiecare zi a vieţii.[311]

Botezul se primea odinioară doar dacă cel care dorea să se boteze era şi competent în cunoaşterea adevărurilor de credinţă, astfel scoala catehetică a bisericii cuprindea mai multe categorii de candidaţi în funcţie de cât de înaintaţi erau în pregătirea lor pentru primirea Botezului (*audientes* – categoria celor cărora li se permitea să stea şi să asculte inclusiv predica, *genuflectentes* – categoria celor care aveau permisiunea de a sta în genunchi la rugăciunea Bisericii până după rugăciunea de după rostirea predicii, şi *competentes* – categoria celor care erau gata de de primirea Botezului)[312]; acesta din urmă era chestionat despre felul în care înţelege să-şi ducă viaţa şi despre credinţa sa, de către naşii săi sau de către martorii la botez, adesea aceste lucruri erau şi înscrise în registrele bisericilor.[313]

---

309 T. Tarnavski, *Scurtă explicare a ritului Sfântului Botez şi al Sfântului Mir*, în rev. „Candela", an. 1885, p. 419, apud Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 298.

310 Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit.*, p.293, 297.

311 *Molitfelnic*, ed. cit. p. 23.

312 Dr. Vasile Mitrofanovici, *Liturgica Bisericei Ortodoxe, Cursuri Universitare*, Editura Consiliului Eparhial Ortodox Român din Bucovina, Cernăuţi, 1929, p. 742-43.

313 Recomandăm aici lucrările semnate de A. Migana, "*The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and the Sacraments of Baptism and the Eucharist*,", *Woodbrooke Studies*, Vol. 6., Cambridge University Press, 1933 şi "*The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*", *Woodbrooke Studies*, Vol. 5, Cambridge University Press, 1932.

Exorcizările şi Gesturile lepădărilor

Rugăciunile exorcismelor abundă de verbe care descriu gesturi de manifestare a puterii lui Dumnezeu: urcarea pe cruce şi evenimentele de la moartea Mântuitorului (deschiderea mormintelor şi învierea morţilor), zidirea lumii dar şi aşezarea păzitorilor grădinii Edenului şi judecata finală a lumii inclusiv a demonilor, de umblarea pe mare ca pe uscat a Mântuitorului, cretarea vânturilor şi a valurilor, Dumnezeu cu privire puternică şi care şade pe heruvimi, de El se cutremură cerul şi pământul şi lumea cerească nevăzută, El umblă pe aripile vânturilor şi face pe slujitorii Săi pară de foc, a cărui tărie este de neajuns şi de necuprins, ... toate pentru a-i aduce aminte demonului de cine să se teamă şi să se depărteze (de la cel însemnat cu numele Domnului Iisus Hristos), iar candidatului de cine să se ferească şi cui să se supună, pe cine să recunoască drept Domn al vieţii lui, pe Atotputernicul Dumnezeu, „Cel ce a pus nisipul hotar mării şi în apa mării cărare tare; de Cel ce Se atinge de munti şi ei fumegă; de Cel ce Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină; de Cel ce a întins cerul ca un cort; de Cel ce a acoperit cu ape înălţimile lui; de Cel ce a aşezat pământul pe temeliile lui şi nu se va clătina în veacul veacului; de Cel ce cheamă apa marii şi o varsă peste faţa întregului pământ..."[314]

Suflarea şi însemnarea în chipul Crucii, a celui care vine spre a fi botezat

Suflarea în chipul crucii, prezentă atât la intrarea în biserică, atât în cadrul rânduielii rugăciunilor de la lepădări (suflarea şi scuiparea celui rău), cat şi la sfinţirea untelemnului şi a apei Botezului.

După rugăciunile de exorcizare, cel ce vine la botez este însemnat din nou, şi prin suflare în chipul crucii dar şi prin binecuvântarea mâinii, la frunte, la gură şi la piept, la fel ca în rânduiala de rugăciune de la punerea numelui. Suflarea se face ca semn al alungării prezenţei celui rău din inima catehumenului iar pomenirea formelor pe care le poate îmbrăca răul se face spre

[314] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 26.

luare aminte şi spre denunțare, dare în vileag a lucrărilor celui rău.

Se înseamnează acum cu semnul crucii, fruntea, gura şi pieptul celui venit la marea luminare, pentru că ea, Crucea, este putere a lui Dumnezeu (I Corinteni 1,18), iar însemnarea cu semnul Crucii este mărturisire şi manifestare a credinței în puterea lui Dumnezeu, care ridică din morți pe Hristos Domnul şi prin el întreaga umanitate.

Însemnarea se face din nou la frunte pentru aceleaşi motive ca şi la punerea numelui, la frunte, pentru luminarea minții şi pecetluirea ei cu jertfa Mântuitorului, la gură, pentru convertira rostirii întru adevăr, la piept, locul trăirilor, al centrului noetic al omului, pentru o inimă şi o viață umplută de iubirea jertfelnica a lui Hristos: „Ca, după poruncile Tale viețuind şi păzind pecetea nestricată şi ferind veşmântul neîntinat, să dobândească fericirea sfinților în împărăția Ta."[315]

Lepădările se fac cu fața spre apus (locul întunericului, Luca 22, 53, Efeseni 6, 12, Coloseni 1, 13), iar dacă cel ce se botează este adult, acesta îşi **ridică mâinile** pentru rostirea lepădărilor (abjurărilor, promisiunilor de renunțare). După lepădare (însoțită de suflare şi scuipare de data aceasta), urmează rânduiala unirii celui ce vine să se boteze, cu Hristos, Împărat şi Dumnezeu, gest pecetluit de rostirea Simbolului Credinței, cu fața către răsărit, orientarea spre Hristos, Răsăritul cel de sus.[316]

Gesturile liturgice din cadrul sfinţirii apei, a binecuvântării untdelemnului şi a turnării untdelemnului în apa sfinţită

Rugăciunea de la Sfințirea apei copleşeşte prin frumusețea şi bogăția ei de sensuri şi pregăteşte pe cei prezenți, şi mai ales pe candidatul la Botez, dacă este adult, pentru coborârea sa proprie în apa Botezului.

Rostirea ei cu voce tare ajută pe cei de față şi pe neofit, să înțeleagă ce înseamnă pogorârea în apele Botezului, care sunt proprietățile apei celei sfințite şi care sunt consecințele coborârii în apă, în propria ființă: „Ci Tu, Stapâne a toate, arată apa aceasta,

[315] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 28.

[316] Sf. Ambrozie, *Scrieri...*, p. 11

apă de izbăvire, apă de sfințire, curațire trupului şi sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naştere, înnoire duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viață. Că Tu, Doamne, ai zis: spălați-vă şi vă curățiți, scoateți vicleşugurile din sufletele voastre. Tu ne-ai dăruit nouă de sus a doua naştere prin apă şi prin Duh. Arată-Te, Doamne, în apa aceasta şi dă acestora care se botează să se schimbe prin ea, să lepede pe omul cel vechi, stricat de poftele înşelăciunii, şi să se îmbrace în cel nou, care este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună-sădit cu asemănarea morții Tale prin Botez, să se facă părtaş învierii Tale şi păzind darul Sfântului Tău Duh şi sporind aşezământul harului, să ia plata chemării celei de sus şi să se numere cu cei întâi-născuți inscrişi în cer, întru Tine, Dumnezeul şi Domnul nostru, Iisus Hristos."[317]

Ungerea cu untdelemn. Acum preotul unge pe cel ce vine la Botez, tot în chipul crucii, în aceleaşi locuri pe care mai devreme le-a însemnat cu acelaşi semn al crucii, de astă dată la piept, pentru vindecarea sufletului, pe spate, pentru vindecarea trupului, la urechi, pentru ca acestea să asculte şi să înțeleagă credința, la mâini, pentru lucrarea faptelor bune, la picioare, pentru a merge în căile lui Dumnezeu. Ungerea aceasta este ungere de „nestricăciune, armă a dreptății, înnoire sufletului şi trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăților pentru cei care se ung cu credință."[318] Ungerea cu untdelemn este văzută de unii părinți ca ungere a Mântuitorului sau ungere a luptătorului care se pregăteşte să intre în arenă.[319]

Odinioară a existat, în Biserica primară, şi un ritual al deschiderii urechilor[320], Sf. Ambrozie al Mediolanului pomeneşte de

---

[317] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 39.

[318] *Molitfelnic*, ed. cit. p. 40.

[319] Dionisie Pseudo Areopagitul, *Ierarhia Cerească şi Ierarhia Bisericească*, traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iaşi, 1994, p. 88.

[320] Pr. Dr. Eugen Jurcă, *Ritualul Sfântului Botez - Destăinuiri catehetice*, Galaxia Gutenberg, 2009, p. 50-52.

această rânduială, fără a-l descrie în amănunțime, spunând neofiților: „Așadar, deschideti-vă urechile și bucurați-vă de mireazma cea bună a vieții veșnice revărsată asupra voastră prin darul tainelor; v-am făcut să înțelegeți acest lucru când, săvârșind noi ritul deschiderii urechilor, rosteam: *Effeta*, adică: deschide-te!", ca oricine va să vie la har, să cunoască ce va fi întrebat, să fie dator să țină minte ce să răspundă. Acest rit l-a săvârșit Hristos, precum citim în Evanghelie, când a tămăduit pe un mut și surd."[321] (Marcu 7, 32-35)

Cufundarea în apă – actul cel mai important din rânduiala Botezului

Învățătura celor 12 Apostoli recomandă săvârșirea botezului în apă proaspătă, în unele traduceri se folosește sintagma „apă vie"[322], adică apă care întrezine viața, iar cufundarea se face în numele fiecărei persoane a Sfintei Treimi, după descoperirea de la Botezul Mântuitorului unde Fiul se coboară în apa Iordanului, Tatăl îl mărturisește ca Fiu iar Duhul ‚adeverește', ‚întărește' acest cuvânt adevărat al Tatălui, arătând astfel că Botezul, asemenea momentului ‚facerii omului', este o lucrare a tuturor celor trei persoane ale Sfintei Treimii, Tatal, Fiul și Sf. Duh (Ioan 3, 5-6).

Cufundarea în apa sfințită a Botezului este unire a noastră cu Hristos în moartea Sa dar și cu Tatăl, ca fii ai Lui, răscumpărați de prin moartea Fiului (Ioan 1, 12-13; Galateni 2, 20), și cu Duhul Sfânt, cel care sfințește toate. Apa este și mormânt dar și pântece de unde ne naștem spre o nouă viață,[323] este baie a slujirii lui Hristos din Joia Paștilor, și semn și paradigmă a felului în care cel nou botezat trebuie să slujească lui Hristos și semenilor (Ioan 13, 4); a existat pe alocuri, pentru o vreme, practica spălării picioarelor

---

321 Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 10.

322 *Scrierile Părinților Apostolici*, Colecția P.S.B. Vol. I, Editura Insitutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 28; Arhim. Iuliu Scriban, *Curs de Teologie Morală*, ed. a II-a, Buc. 1921, p. 620. apud Pr. Dumitru V. Georgescu, Studiu introductiv, Sf. Vasile cel Mare *„Despre Botez"*, Editura Anastasia, București, 1999, p. 17.

323 Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, op. cit., p. 347-349.

la botez, de către episcopul săvârşitor tocmai pentru a reedita şi explica vizibil smerenia şi slujirea cerută creştinului[324].

Îmbrăcarea cu veşmântul alb este semn al lepădării hainei păcatelor şi al îmbrăcării veşmintelor curăţiei (Psalmi, 50, 9, după cufundare în apa botezului se cântă Psalmului 31: „Fericiţi cărora s-au iertat frădelegile..."), aducere aminte de veşmitele luminoase ale lui Hristos de pe muntele Taborului şi de după înviere, de veşmântul propriu Bisericii, Mireasă şi Trup al lui Hristos, de veşmântului luminos al Învierii de obşte şi a dreptilor.[325]

Ungerea cu Sf. Mir. „Pecete a Darului duhului Sfânt", confirmare şi primire a Darurilor Duhului Sfânt pentru creşterea duhovnicească în sânul Bisericii lui Hristos, dar şi spre bună mireasmă, „căci perfecţiunea sacră a naşterii celei divine - spune Dionisie Pseudo-Areopagitul - uneşte ceea ce este sacramental desăvârşit cu Duhul cel dumnezeiesc. Coborârea însă (a Duhului Sfânt) care, în înţeles spiritual umple de aromă şi desăvârşeşte, nu poate fi grăită deloc."[326]

Sf. Ambrozie, vorbind de ungerea pe creştet a celor care ies din apa botezului, citează cuvintele psalmistului care zice: „Ca mirul pe cap, care coboară pe barbă, pe barba lui Aaron" (Psalm 133, 8), mirul este pentru un neam sfânt, preoţesc,[327] şi pe Solomon care spune: „Mir vărsat este numele Tău pentru aceea te-au îndrăgit fecioarele şi te-au tras la ele" (Cântarea Cântărilor, 1, 2-3).

Dansul ritual dinaintea lecturilor - bucuria Tatălui pentru cel care se întoarce asemenea lui David care dansează la întoarcerea chivotului la poporul ales, dar.

Spălarea pruncului, o rămăşiţă a spălării rituale din zoua a opta de după botez când cel nou botezat dădea cămaşa botezului jos pentru a se feri de orice pericol de profanare a Sf. Mir iar **tunderea**, este o refacerea unei practici precreştine, iudaice, prin care noul botezat îşi încredinţa, supunea toată viaţa sa lui Dum-

---

[324] Cezar de Arelate, *Sermones* 168, 257 P.L. XXXiX, 2017 şi 2220, Can. 48 al sin. din Elvira (circa 303), apud Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 17.

[325] Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 18.

[326] Dionisie Pseudo Areopagitul, *Ierarhia Cerească, op. cit.*, p.89.

[327] Sf. Ambrozie, *op. cit.*, p. 16.

nezeu prin retezarea părului simbol al puterii (Samson, Judecători, 16, 18-20)[328].

În loc de concluzii

Este nepotrivit să încerce cineva să abordeze exhaustiv multitudinea de sensuri şi semnificaţii ale gesturilor rituale cuprinse în rânduielile liturgice. Bogăţia semantică a complexul ritual al Bisericii demonstrează nu doar o capacitate deosebită de creaţie dar şi o intuiţie extraordinară a Bisericii în ce priveşte învăţarea, unde asimilarea adevărurilor de credinţă este facilitată de participare, experimentare şi aplicare. Intuiţia aceasta este demonstrată totodată şi de continuarea păstrării în cult a „mişcării" „gestului" ritual care oferă credinciosului posibilitatea participării la viaţa de rugăciune si de taină a Bisericii.

Pentru activitatea catehetică a Bisericii, ritualul este extrem de relevant şi de important pentru că reuşeşte să concentreze în sine elemente specifice comune tuturor teoriilor învăţării la adult de care am pomenit mai sus. Astfel, cunoaşterea şi aducerea permanentă la zi a metodelor şi mijloacelor contemporane specifice învăţării adulţilor trebuie să stea printre primele priorităţi ale agendei şcolilor de cercetare şi de formare teologică.

Cateheza adulţilor în Biserica Răsăriteană trebuie privită cu seriozitate. Creştinul adult de societatea românească are nevoie de catehează iar din acest motiv ateheza nu mai poate fi tratată astăzi ca un accident sau în cel mai bun caz ca eveniment izolat în viaţa adulţilor unei comunităţi eclesiale sau parohii, ci trebuie abordată strategic, pe termen lung şi cu obiective clare, cu iniţiative şi proiecte specifice.

Pregătirea permanentă şi calificarea continuă în ce priveşte metodele şi mijloacele catehezei moderne trebuie să fie stimulată şi motivată permanent, pregătirea pentru catehează a clerului şi mirenilor care se implică în activitatea catehetică, trebuie să atingă şi segmentul adulţilor care au nevoie de catehează.

---

[328] Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 306.

Botezul şi păcatul strămoşesc la Sfântul Maxim Mărturisitorul

Drd. Veronica ANTON
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Abstract

Maximus the Confessor's theological genius configures a unique approach to the problem of baptism. He integrates it into a system of three triads (a structure of which Maximus is very fond of), asserting thus an inextricable correspondence between Christology and the baptismal event. 'The Incarnation – Christ's Baptism – Christ's Resurrection' is a triadic formula overlapping two other ones: 'biological birth – baptism – resurrection' and 'being – well-being – eternal-being', into an organic synthesis of anthropology and Christology. We here discuss and stress the implications coexisting between the physical birth and the Incarnation, on one hand, and those regarding the baptism and Christ's baptism, on the other hand. In this context, the topic of original sin appears to be essential for a holistic understanding of the baptism. The human being inherits by birth the consequences of Adam's sin residing in suffering, death, and also in an inclination towards pleasure, needing restoration, regeneration, and recreation, all made possible by Christ's redemptive acts. And, in the end, Christ itself reverses the death - intrinsic to every birth -, into life, and into a new beginning destined to an eternal communion.

Keywords: Maximus the Confessor, original sin, *hedone – odyne*, biological birth, baptism, resurrection, Incarnation, Christ's Baptism, Christ's Resurrection.

Concepţia pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o are cu privire la botez reflectă originalitatea (acordată consecvent la Tradiţie) antropologiei, hristologiei şi spiritualităţii sale. Botezul corespunde celui de-al doilea termen al unor triade maximiene paralele, de o mare suplețe teologică: naşterea trupească – naşterea spirituală – naşterea ce va avea loc începând cu învierea; venirea lui Hristos în trup – botezul lui Hristos – învierea lui Hristos; existenţa – existenţa bună – existenţa veşnică[329]. Natura botezului

[329] Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996, p. 414.

este surprinsă prin raportarea la naşterea trupească pe care o transcende pentru a avea loc noua naştere spirituală şi la opera salvatoare a Cuvântului întrupat care inversează într-o simetrie riguroasă[330] procesul căderii. Naşterea trupească este asociată la Sfântul Maxim cu problematica păcatului strămoşesc, pentru ca ulterior să fie analizat modul în care Hristos o preschimbă într-un eveniment spiritual.

Naşterea trupească şi naşterea lui Hristos în trup

Potrivit Sfântului Maxim, după planul iniţial al lui Dumnezeu, lumea trebuia să se înmulţească non-sexual, într-un mod spiritual, căderea lui Adam având ca urmare introducerea unei naşteri corporale, materiale, cu o componentă simţuală accentuată, a cărei deznodământ e durerea, stricăciunea şi moartea[331]. Consecinţele păcatului strămoşesc sunt astfel perpetuate la urmaşii lui Adam si ai Evei, oamenii fiind înlănţuiţi de acest mod de zămislire şi naştere[332]. Starea paradisiacă adamică era caracterizată de absenţa

---

[330] „Maxim dezvoltă doctrina sa despre Întrupare cu *precizie aproape geometrică*, pe baza antropologiei păcatului originar. (s.n.)" Cf. H.U. von Balthasar, *Cosmic Litugy. The Universe according to Maximus the Confessor*, trad. B. E. Daley, Ignatius Press, San Francisco, 2003, p. 201.

[331] *Quaestionis et dubia* 1,3.3-13 (*Corpus Christianorum*, Series Graeca 10, ed. J.H. Declerck, Brepols, Turnhout, 1982): Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκοπὸς τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γεννᾶσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς,... πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γεννώμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβά νονται, ὑποπίπτοντες τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Τὸ δὲ καὶ ἐν ἁμαρτίαις ἐκίσησέν με ἡ μήτηρ μουῃ σημαίνει ὅτι ἡ Εὔα ἡ πάντων ἡμῶν μήτηρ πρώτη ἐκίσησεν τὴν ἁμαρτίαν ὥσπερ ὀργῶσα τὴν ἡδονήν. Διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς τῇ τῆς μητρὸς ὑποπίπτοντες καταδίκῃ κισσᾶσθαι λέγομεν ἐν ἁμαρτίαις.; („Scopul de mai înainte a lui Dumnezeu a fost să nu ne naştem prin legătura nunţii, din stricăciune. (...) Deci toţi cei ce se nasc din Adam *se zămislesc în fărădelegi*, căzând sub osânda protopărintelui. Iar *în păcate m-a născut maica mea* înseamnă că Eva, maica noastră cea dintâi, a tuturor, a născut în păcat, ca una ce s-a aprins spre plăcere. De aceea şi noi, căzând sub osânda maicii, zicem că ne naştem în păcate."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. II, Humanitas, Bucureşti, 1999[2], p. 207).

[332] Conform tradiţiei răsăritene, oamenii moştenesc doar urmările păcatului strămoşesc, relele care s-au abătut asupra firii din cauza lui - pătimirea, stricăciunea şi moartea –, fără a moşteni însă păcatul şi vina personală a lui Adam. Nu e vorba aşadar aici de o vină morală, ci de actul biologic al perpetuării speciei, de ceea ce este constitutiv şi intră în alcătuirea firii de atunci

durerii şi de prezenţa bucuriei sau plăcerii spirituale. Reorientarea plăcerii către lumea sensibilă apare odată cu neascultarea adamică, şi ea aduce cu sine şi este responsabilă de suferinţa pe care umanitatea, a cărei fire se originează în cea protopărintelui, a trebuit să o îndure de atunci încolo[333]. În acest sens, moartea - urmarea cea mai de seamă a păcatului strămoşesc - se transmite fiecărei generaţii, deoarece conceperea fiecărui om este strâns legată de plăcere, a cărei rezultat e stricăciunea şi moartea. Firea umană este covârşită aşadar deopotrivă de tirania sfârşitului (*i.e.* coruptibilitatea şi moartea) şi a începutului său (*i.e.* naşterea din plăcere). Păcatul lui Adam instituie dominaţia plăcerii şi procrearea oamenilor prin intermediul ei, aceştia fiind astfel sortiţi durerii, coruperii şi morţii. Din cauza plăcerii, intrinsecă zămislirii umane, păcatul şi-a făcut loc în întreaga fire şi îi provoacă moartea[334].

încolo; modul biologic de procreare ca rezultând din cădere nu e produsul unei viziuni maximiene prejudiciate de asceza monastică, ci, fiind unul dintre cele mai creative genii ale istoriei, ceea ce spune Sfântul Maxim e o parte integrantă şi organică a întregii sale gândiri. Ceea ce el afirmă este că victoria asupra morţii, supravieţuirea persoanei sunt incomprehensibile fără o schimbare în modul constitutiv al ipostasului uman, prin transcenderea acestuia, dar fără anularea lui. (Cf. J.D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1993, p. 52).

[333] *Quaestiones ad Thalassium* 61.114-120 (*Corpus Christianorum*, Series graeca 22, vol. II, ed. C. Laga, C. Steel, Brepols, Turnhout, 1990): Ὡς γὰρ Ἀδὰμ ὁ προπάτωρ, τὴν θείαν ἐντολὴν παραβάς, ἄλλην ἀρχὴν γε νέσεως, ἐξ ἡδονῆς μὲν συνισταμένην, εἰς δὲ τὸν διὰ πόνου θάνατον τελευτῶσαν, τῇ φύσει παρὰ τὴν πρώτην παρ εισήγαγε καί, ἐπινοήσας κατὰ τὴν συμβουλὴν τοῦ ὄφεως ἡδονὴν οὐκ οὖσαν προλαβόντος πόνου διάδοχον, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς πόνον περαιουμένην, πάντας τοὺς ἐξ αὐτοῦ σαρκὶ κατ' αὐτὸν γεννωμένους διὰ τὴν ἐξ ἡδονῆς ἄδικον ἀρχὴν εἶχε συνυπαγομένους αὐτῷ δικαίως πρὸς τὸ διὰ πόνου κατὰ τὸν θάνατον τέλος; („Căci protopărintele Adam, călcând porunca dumnezeiască, a dat firii altă obârşie decât cea dintâi, constătătoare din plăcere, dar sfârşind în moartea prin durere; şi a născocit, la sfatul şarpelui, o plăcere ce nu era urmarea unei dureri de mai înainte, ci mai degrabă ducea la durere. Prin aceasta i-a dus, cu dreptate, pe toţi cei născuţi din el după trup împreună cu sine la sfârşitul morţii prin durere, datorită obârşiei lor nedrepte din plăcere."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, Humanitas, Bucureşti, 1999², p. 313).

[334] *Quaestiones ad Thalassium* 61.165-171: τὸν Ἀδὰμ ἡ ἁμαρτία κατ' ἀρχὰς δελεάσασα πρὸς παράβασιν ἐλθεῖν τῆς θείας παρέπεισεν ἐντολῆς, καθ' ἣν, τὴν ἡδονὴν ὑποστήσασα καὶ ἑαυτὴν διὰ τῆς ἡδονῆς ἐν αὐτῷ καθηλώσασα τῷ πυθμένι τῆς φύσεως, τὸν θάνατον τῆς ὅλης κατέκρινε φύσεως, ὠθοῦσα πρὸς

Căutarea plăcerii şi fuga de durere[335], inerente firii pătimitoare a omului, care îşi are cauza în vechea neascultare adamică şi o perpetuează astfel, împing omul spre săvârşirea răului[336]. Prin necesitatea naşterii trupeşti, omul căzut poartă în sine această înclinaţie spre plăcere care îl atrage spre păcat[337]. Cu toate acestea, nu trebuie înţeles că urmaşii lui Adam împart cu el responsabilitatea şi vina pentru greşeala comisă, ci doar că păcatul acestuia a marcat profund natura umană[338]. Oamenii se nasc în fărădelege

---

ἀπογένεσιν κατὰ τὸν θάνατον διὰ τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν τῶν γεγονότων.; („Păcatul, amăgind de la început pe Adam, l-a înduplecat să calce porunca dumnezeiască. Prin aceasta dând fiinţă plăcerii, iar prin plăcere sălăşluindu-se pe sine în însuşi adâncul (sânul) firii, a osândit la moarte întreaga fire, împingând prin om toată firea celor create spre destrămarea prin moarte."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 315). Cf. J.-C. Larchet, „Problema moştenirii adamice", în *Sfântul Maxim Mărturisitorul - Mediator între Răsărit şi Apus*, trad. Daniela Cojocariu, Doxologia, Iaşi, 2010, p. 86-91.

[335] Cercul plăcerii şi al durerii este exprimat la Maxim prin jocul de cuvinte ὀδύνη-ἡδονή, de regăsit, e.g. în *Quaestiones ad Thalassium* 5.12-14: ἣν μετ' ὀ δύνης πολλῆς καὶ λύπης ἐοθίει τῆς κατ' αὐτὴν μικρᾶς ἡδονῆς ἀπολαύων.; („din trupul său se hrăneşte omul cu durere şi cu întristare multă, bucurându-se doar de puţina dulceaţă ce i-o dă el."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 49).

[336] Orientarea omului către plăcere ca impuls spre săvârşirea răului apare şi la Marcu Ascetul: „Dar le-a scris ca să arate că cei botezaţi după harul lui Hristos au primit în chip tainic curăţirea, dar după puţinătatea în credinţă e stăpânit fiecare de pofta sa, fiind tras şi vrăjit de ea."; (*Răspuns către cei care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. I, Humanitas, Bucureşti, 1999², p. 292).

[337] Cf. J.-C. Larchet, „Problema moştenirii adamice", p. 94-95.

[338] *Quaestiones ad Thalassium* 42.9-18: Φθαρεῖσα πρότερον τοῦ κατὰ φύσιν λόγου τοῦ Ἀδὰμ ἡ προαίρεσις τὴν φύσιν ἑαυτῇ συνέφθειρεν, ἀποθεμένην τῆς ἀπαθείας τὴν χάριν. Καὶ γέγονεν ἁμαρτία, πρώτη μὲν καὶ εὐδιάβλητος, ἡ πρὸς κακίαν ἀπὸ τοῦ ἀγαθοῦ τῆς προαιρέσεως ἔκπτωσις, δευτέρα δέ, διὰ τὴν πρώτην, ἡ τῆς φύσεως ἐξ ἀφθαρσίας εἰς φθορὰν ἀδιάβλη τος μεταποίησις. Δύο γὰρ ἁμαρτίαι γεγόνασιν ἐν τῷ προ πάτορι κατὰ τὴν παράβασιν τῆς θείας ἐντολῆς, ἡ μὲν διαβεβλημένη, ἡ δὲ ἀδιάβλητος, αἰτίαν ἔχουσα τὴν δια ἀποθεμένης τὴν ἀθανασίαν.; („Corupându-se mai întâi libera alegere a raţiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea şi firea, care a pierdut harul nepătimirii şi aşa s-a ivit păcatul. Aşadar, căderea voinţei de la bine la rău este cea dintâi şi cea mai vrednică de osândă. A doua, întâmplată din pricina celei dintâi, este mutarea firii de la nestricăciune la stricăciune, mutare ce nu poate fi osândită. Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă şi unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel

involuntar, după cum le-a fost impus şi fără ca ei să o fi dorit, ca o necesitate naturală, Adam dictând firii acest mod de naştere din cauza greşelii sale[339].

Aşadar, în funcţie de context, se poate afirma că termenul de „păcat" este ambivalent şi se referă sau la greşeala propriu-zisă a lui Adam, sau la consecinţele neascultării sale pe care le-au moştenit descendenţii săi – pătimirea, stricăciunea şi moartea –, fără ca acest din urmă sens să preia conotaţia de culpabilitate prezentă în primul. Acest sens impropriu al păcatului – de asumare a stricăciunii şi morţii – este utilizat în context hristologic, pentru a reliefa faptul că Mântuitorul S-a făcut El Însuşi păcat, fiind totodată fără de păcat. Mai mult, la Sfântul Maxim se poate depista un al treilea sens al termenului, urmaşii lui Adam moştenind nu doar durerea şi moartea, ci şi un păcat cu o semnificaţie apropiată de cea obişnuită, totuşi fără a trimite la o vină personală. Este vorba despre înclinaţia de a păcătui, ce rezidă în orientarea voinţei şi alegerii către plăcere şi pe care o moştenesc prin naştere toţi oamenii[340].

Datorită acestor nuanţări, se poate afirma că Mântuitorul ia asupra Sa firea omenească în starea ei căzută, aşa cum a rezultat din neascultarea lui Adam şi cum o moşteneşte fiecare om prin naştere, însă fără păcătoşenia inerentă acesteia. Dar Cuvântul Şi-a asumat nu doar moartea şi trăsăturile pătimitoare naturale, ci a îmbrăcat firea omenească după *logos*-ul ei fiinţial, aşa cum a fost creată de Dumnezeu înainte de păcat. Acest fapt corespunde

---

vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, iar al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 150-151).

[339] Cf. J.-C. Larchet, „Problema moştenirii adamice", p. 101, 103.

[340] *Quaestiones ad Thalassium* 61.180-183: Πάσης οὖν ἐκράτει δυναστεύων τῆς φύσεως ὁ διὰ τὴν παράβασιν θάνατος, τοῦ κράτους ἔχων ὑπόθεσιν τὴν ἐκ τῆς παρακοῆς ἄρξασαν τῆς κατὰ τὴν φύσιν ὅλης γενέσεως ἡδονήν, δι' ἣν αὐτὸς ὁ θάνατος κατεκρίθη τῆς φύσεως.; („Deci toată firea noastră era stăpânită de moarte din pricina căderii. Iar motivul stăpânirii era plăcerea care, luându-şi începutul dintr-o neascultare, se menţinea de-a lungul întregului lanţ de naşteri naturale. Din pricina acestei plăceri a fost adusă moartea ca osândă peste fire."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 315). Cf. J.-C. Larchet, „Problema moştenirii adamice", p. 109-110.

distincției maximiene dintre *facere* și *naștere*. Astfel, potrivit creației, Hristos a luat natura umană în ceea ce o definește esențial și cu însușirile pe care le-a posedat și Adam atunci când a fost creat. Conform nașterii, Mântuitorul asumă benevol caracteristicile umanității căzute - pătimirea, stricăciunea și moartea -, asumându-și afectele nevinovate naturale[341]. Așadar, „venirea la existență a lui Adam (γ□νεσις) s-a transformat prin cădere într-o lege a zămislirii și a nașterii (γ□ννεσις) - un alt joc de cuvinte -, dar prin nașterea lui Hristos în afara plăcerii, această lege a poftei a fost întreruptă, iar legea morții, prin moartea Sa de bunăvoie și în afară de păcat, s-a transformat dintr-o judecată a morții, cauzată de păcat, într-o judecată asupra păcatului"[342]. De aici reiese că Mântuitorul a venit la existență în trup într-un mod diferit de cel care domina asupra celorlalți oameni. Concepția și nașterea Sa nu au fost dictate de plăcerea aferentă nașterii trupești a oamenilor[343]. Acest mod nou de naștere are ca finalitate faptul că stricăciunea și moartea, ce apăsau necesar și natural asupra naturii umane de după cădere și se transmiteau tuturor, sunt biruite de Hristos prin

---

[341] *Quaestiones ad Thalassium* 21.36-42: Γενόμενος οὖν ὑπὲρ φιλανθρωπίας ὁ τοῦ θεοῦ μονογενὴς υἱὸς καὶ λόγος τέλειος ἄνθρωπος, διὰ τὸ ταύτης τῆς πονηρᾶς ἐξελέσθαι τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν ἀμηχανίας, ἐκ μὲν τῆς κατὰ τὴν *γένεσιν* τοῦ Ἀδὰμ πρώτης συστάσεως λαβὼν εἶχε δίχα τῆς ἀφθαρσίας τὸ ἀναμάρτητον, ἐκ δὲ τῆς ὕστερον διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπεισαχθείσης τῇ φύσει *γεννῆ*σεως μόνον εἴληφε δίχα τῆς ἁμαρτίας τὸ παθητόν.; („Făcându-Se, așadar, pentru iubirea Sa de oameni, Fiul cel Unul-Născut și Cuvântul lui Dumnezeu om deplin, spre a scoate firea oamenilor din această strâmtoare, din prima *alcătuire* a lui Adam, pe care a avut-o din facere, a luat nepăcătoșenia și nestricăciunea, iar după *nașterea* introdusă după aceea în fire, din pricina păcatului, a luat numai trăsătura pătimitoare, însă fără de păcat. (s.n.)"; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 79). Cf. J.-C. Larchet, „Problema moștenirii adamice", p. 112-115.

[342] L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Sofia, București, 2005, p. 81.

[343] Dacă Adam nu ar fi căzut, zămislirea urmașilor ar fi fost produsă de o sensibilitate pură, urmată imediat de o naștere în Duh, realizată cu aprobarea lor și răsărind din suflarea dumnezeiască. Nașterea din trupuri ar fi fost îmbinată, și nu anihilată, cu nașterea din Duh. Modul nașterii lui Iisus poate indica tocmai această unitate dintre nașterea din trup și cea din Duh. Cf. D. Stăniloae, n. 370, în Sfântul Maxim, *Ambigua* 116, trad. idem, EIBMBOR, București, 2006, p. 442-443.

faptul că El le asumă de bună-voie[344]. În acest fel, viața umană are un nou început, firea umană fiind izbăvită de legea nașterii prin plăcere și putând de acum încolo să se împărtășească de un principiu spiritual al nașterii[345].

Nașterea spirituală și botezul lui Hristos

Funcția botezului vizavi de consecințele păcatului strămoșesc este pusă în lumină la Sfântul Maxim prin analiza botezului lui Hristos. Opera mântuitoare a lui Hristos restaurează condiția originară a omului și împlinește ceea ce Adam nu a reușit: noua naștere din Duh[346]. Această operă presupune Întruparea și Botezul

---

[344] *Quaestiones ad Thalassium* 61.120-135: οὕτως καὶ ὁ κύριος, γενόμενος ἄνθρωπος καὶ ἄλλην ἀρχὴν δευτέρας γενέσεως ἐκ πνεύματος ἁγίου τῇ φύσει δημιουργήσας καὶ τὸν διὰ πόνου τοῦ Ἀδὰμ δικαιότατον καταδεξάμενος θάνατον, ἐν αὐτῷ δηλαδὴ γενόμενον ἀδικώτατον, ὡς οὐκ ἔχοντα τῆς ἰδίας γενέσεως ἀρχὴν τὴν ἐκ παρακοῆς ἀδικωτάτην τοῦ προπάτορος ἡδονήν, ἀμφοτέρων τῶν ἄκρων, ἀρχῆς τε λέγω καὶ τέλους, τῆς κατὰ τὸν Ἀδὰμ ἀνθρωπίνης γενέσεως, οἷα δὴ προηγουμένως οὐκ ὄντων ἐκ τοῦ θεοῦ, τὴν ἀναίρεσιν ἐποιήσατο καὶ πάντας τοὺς ἐξ αὐτοῦ πνεύματι μυστικῶς ἀναγεννωμένους τῆς ἐπ' αὐτοῖς ἐνοχῆς ἐλευθέρους κατέστησεν, ἔχοντας μὲν τοῦ Ἀδὰμ οὐκέτι τὴν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ ἡδονὴν τῆς γενέσεως, μόνην δὲ τὴν διὰ τὸν Ἀδὰμ ὀδύνην ἐνεργοῦσαν ἐν αὐτοῖς, οὐ κατὰ χρέος ὑπὲρ ἁμαρτίας, ἀλλὰ κατ' οἰκονομίαν, διὰ τὴν κατὰ φύσιν περίστασιν κατὰ τῆς ἁμαρτίας, τὸν θάνατον·; („Dar tot așa și Domnul, făcându-Se om și dând o altă obârșie firii pentru o a doua naștere din Duhul Sfânt și primind moartea atotcuvenită din durere a lui Adam, devenită în El atotnecuvenită, întrucât nu-și avea ca obârșie a nașterii Sale plăcerea atotcuvenită de pe urma neascultării protopărintelui, a adus desființarea ambelor extreme: a obârșiei și a sfârșitului făpturii omenești după chipul lui Adam, ca unele ce nu au fost date de la început de Dumnezeu. Și așa a făcut pe toți cei renăscuți în El duhovnicește, liberi de vina ce apăsa asupra lor. Drept urmare, aceștia nu mai au de la Adam plăcerea nașterii, dar păstrează din pricina lui Adam durerea care lucrează în ei moartea nu ca o datorie pentru păcat, ci ca mijloc împotriva păcatului, potrivit unei orânduiri înțelepte, dintr-o necesitate naturală."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 313-314).

[345] Cf. J.-C. Larchet, „Problema moștenirii adamice", p. 115.

[346] Dorind să restaureze filiația pierdută prin păcatul lui Adam, Cuvântul nu își asumă doar natura noastră atunci când Duhul a umbrit-o pe Fecioara Maria. Prin botezul operat de Ioan, El a luat de bună-voie și *troposul* filial conferit de la început primului Adam, cu scopul de a-l restaura și a-l duce până la capăt în transparența ascultării filiale. (Cf. A. Riou, *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1973, p. 126).

Domnului, evenimente a căror legătură este evidențiată în *Ambigua*[347]. Aici Sfântul Maxim nu insistă asupra Întrupării, ci o evocă pentru a indica faptul că Hristos, devenind om cu adevărat, Şi-a putut împropria şi preschimba efectele naşterii trupeşti, pentru a deschide oamenilor posibilitatea naşterii spirituale. De aceea, accentul este deplasat în acest caz pe botez. Ca Fiu al lui Dumnezeu şi Dumnezeu, Hristos nu avea nevoie să fie botezat; dar El se supune de bună-voie botezului pentru ca natura umană să beneficieze de eliberarea din legăturile naşterii trupeşti şi pentru ca oamenii să primească înfierea în Duh. De o rigurozitate plastică, Maxim numeşte această restabilire şi înfiere a oamenilor „rechemare" (ἀνακλήσεως) şi „recreare" (ἀναπλάσεως)[348]. În acest sens, evenimentul baptismal în parte *completează* şi *împlineşte* ceea

[347] *Ambigua* 42, (în *Opera omnia, Patrologiae Graeca*, vol. 91, ed. J.-P. Migne, Paris, 1863), col. 1348: "Οπερ γάρ ὁ Ἀδάμ (λέγω δέ τήν εἰς θέωσιν ἐκ πνεύματος γέννησιν) ἑκουσίως παραλιπών γεννᾶσθαι σωματικῶς εἰς φθοράν κατεκρίθη, τοῦτο κατά θέλησιν ὡς ἀγαθός καί φιλάνθρωπος ἐν τῷ ἡμῶν παραπτώματι γενόμενος ἄνθρωπος, καί συγκατακρίνας ἡμῖν ἑαυτόν ἑκουσίως, ὁ μόνος ἐλεύθερος καί ἀναμάρτητος, καί τήν ἐκ σωμάτων γεννηθῆναι καταδεξάμενος γέννησιν, ἐν ᾗ τό κράτος ὑπῆρχε τῆς ἡμῶν κατακρίσεως, τήν ἐν πνεύματι μυστικῶς διωρθώσατο γέννησιν, καί τῆς σωματικῆς γεννήσεως λύσας ὑπέρ ἡμῶν ἐν ἑαυτῷ τά δεσμά δέδωκεν ἡμῖν ἐξουσίαν διά τῆς κατά πνεῦμα γεννήσεως κατά θέλησιν, τέκνα Θεοῦ ἀντί σαρκός καί αἵματος γενέσθαι τοῖς πιστεύουσιν εἰς τό ὄνομα αὐτοῦ. Σάρκωσις οὖν καί σωματική πρότερον τῆς ἐμῆς ἕνεκα κατακρίσεως ἐπί τοῦ Κυρίου παρηκολούθησε γέννησις, καί οὕτως ἡ διά τοῦ βαπτίσματος ἐν πνεύματι παραλειφθεῖσα ἐπηκολούθησε γέννησις, ὑπέρ τῆς ἐμῆς κατά χάριν σωτηρίας καί *ἀνακλήσεως*, ἤ σαφέστερον εἰπεῖν *ἀναπλάσεως*; („Căci ceea ce a părăsit Adam (naşterea din Duh spre îndumnezeire de bunăvoie), fiind osândit să se nască trupeşte spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcându-Se de bunăvoie om, ca un bun şi de-oameni-iubitor. Căci s-a aşezat sub greşeala noastră, osândindu-se cu voia pe Sine însuşi, împreună cu noi, El, Cel singur liber şi fără de păcat. Şi, primind să suporte naşterea noastră din trupuri - în care stătea puterea osândei noastre - , a restabilit tainic naşterea noastră în Duh. Şi, dezlegând în Sine, pentru noi, legăturile naşterii trupeşti, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere, prin naşterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu, în loc de fii ai trupului şi ai sângelui. Deci, mai întâi, a avut loc la Domnul întruparea şi naşterea trupească din pricina osândirii mele şi apoi a urmat naşterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mântuirea şi *rechemarea*, sau, mai limpede spus, pentru *recrearea mea*. (s.n.)"; trad. D. Stăniloae, p. 442-443).

[348] Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme...*, p. 411-412.

ce lipsea omului după cădere, în parte *îndepărtează* sau *suprimă* păcatul. Botezul nu constituie o dezlegare de naşterea din trup, ci din naşterea din trup asimilată cu păcatul. Naşterea inconştientă, pasivă şi neliberă este înlocuită prin naşterea lui Hristos ca om fără de păcat şi în mod liber, iar botezul Său ne deschide posibilitatea de a ne elibera afectele de păcat şi nu de a nu muri, ci de a ajunge prin moarte, la înviere[349]. Aşadar, dacă botezul lui Hristos deschide restaurarea naşterii în Duh, care va fi împlinită prin botezul Crucii, aceasta nu se întâmplă decât pentru ca şi noi să fim recreaţi prin botez[350].

Ceea ce face posibilă filiaţia în Duhul - de care beneficiază botezatul - este, pe de o parte, modul naşterii lui Hristos, iar, pe de altă parte, patima, moartea şi învierea Sa. În acest fel, pentru cel botezat, naşterea nu mai derapează în moarte, ci suferinţa biologică, fără a înceta să existe, îşi schimbă natura, şi în loc să fie osândă din cauza păcatului, devine condamnare şi osândă a lui. Deşi trebuie să îndure în continuare moartea constitutivă acestei lumi, impusă de neascultarea lui Adam şi perpetuată prin naşterea trupească din plăcere, cel botezat primeşte prin iconomia lui Hristos un alt principiu al naşterii, în Duh, care schimbă sensul morţii[351]. Prin naşterea cea de-a doua a botezului, suferinţa şi

---

[349] Cf. D. Stăniloae, n. 370, în Sfântul Maxim, *Ambigua* 116, trad. idem, p. 441, 443.

[350] Cf. A. Riou, *Le Monde et L'Église...*, p. 126.

[351] *Quaestiones ad Thalassium* 61.224-244: το οὕτως διὰ τὸν Χριστόν, τὸν παντελῶς ἀφελόμενον τῆς φύσεως τὸν καθ' ἡδονὴν τῆς γενέσεως νόμον καὶ τοῦ δι' αὐτὸν κατακριθέντος τῆς φύσεως θανάτου τὴν χρῆσιν εἰς μόνην τὴν τῆς ἁμαρτίας κατάκρισιν βουλήσει καταδεξάμενον, πάντες οἱ ἀπὸ Χριστοῦ κατὰ θέλησιν *πνεύματι* διὰ λουτροῦ *παλιγγενεσίας* *ἀναγεννηθέντες* καὶ τὴν καθ' ἡδονὴν προτέραν τοῦ Ἀδὰμ διὰ τῆς χάριτος ἀποθέμενοι γένεσιν καὶ τὴν ἐν τῷ βαπτίσματι *χάριν τῆς ἀναμαρτησίας* καὶ τῆς ἐν *πνεύματι υἱοθεσίας* τὴν δύναμιν ἀμείωτόν τε καὶ ἄχραντον διὰ τοῦ νόμου τῶν εὐαγγελικῶν φυλάξαντες ἐντολῶν εἰκότως εἰς τὴν τῆς ἁμαρτίας κατάκρισιν ἔχουσι τὴν τοῦ θανάτου χρῆσιν ἐνεργουμένην (...) καθ' ἣν ἐνεργουμένην ταῖς ἐντολαῖς γνωμικῶς μόνην τὴν ἐν πνεύματι γένεσιν ἔχοντες, διὰ πολλῶν παθημάτων εἰς κατάκρισιν τῆς ἁμαρτίας ὑπομένου σι τὴν τοῦ θανάτου χρῆσιν αὐτοῖς ἐπαγομένην.; („tot aşa din pricina lui Hristos, care a smuls din fire cu totul legea naşterii prin plăcere şi prin urmare rostul morţii ca osândă a firii, primind-o de bunăvoie numai ca osândă a păcatului, toţi cei ce s-au *renăscut* cu voia din Hristos prin *baia renaşterii* în

moartea îşi pierd „împunsătura", deoarece botezul, ca semn efectiv al morţii lui Hristos, şterge „vina" primei naşteri şi restaurează naşterea originară, spirituală, de la şi din Dumnezeu, pe care Adam a disprețuit-o[352].

Sădirea harului în cel botezat, rezistența la ispite nu va determina însă o cultivare automată a binelui, ci una însoțită de voința personală, aşa cum naşterea din plăcere şi tendințele către rău nu conduc la păcate decât prin consimțământul omului. Conservarea intactă a acestui har nu este însă o condiție suficientă pentru cel botezat. El trebuie, totodată, să îl fructifice prin exercițiul virtuților. Aici Maxim nu ezită să dezvolte tema sinergiei în baza distincției aristotelice dintre act şi potență: prin botez, harul este în întregime prezent în noi, dar potențial, şi doar prin libera alegere botezatul îl poate înflori şi deschide într-o prezență, într-un act. În acest sens, nestricăciunea primită la botez este potențială şi constituie fundamentul de la care va porni naşterea mistică sau îndumnezeirea. Distincția dintre potență şi act corespunde celei dintre chip şi asemănare, Dumnezeu restaurând în om chipul ce conține potențial asemănarea, precum sămânța fructul[353]. Mai mult, ea corespunde şi celei dintre natură şi ipostas,

---

Duh şi au lepădat prin har naşterea de mai înainte prin plăcere din Adam, şi primesc *harul nepăcătuirii* de la botez şi puterea nemicşorată şi neîntinată a *înfierii* tainice *în duh*, prin legea poruncilor evanghelice, au în ei, după cuviință, moartea (întrebuințarea morții) ce se lucrează spre osânda păcatului. (...) Prin acest har, lucrat (actualizat) în chip voluntar prin împlinirea poruncilor, având la început numai naşterea cea în duh, suportă fiecare, prin multe pătimiri moartea (întrebuințarea morții) spre osânda păcatului. (s.n.)"; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 316-317). Cf. J.-C. Larchet, „Problema moştenirii adamice", p. 125-126.

[352] Cf. H. U. von Balthasar, *The Cosmic Liturgy...*, p. 203. În acest sens, J. Zizioulas (*Being as Communion...*, vezi p. 49-65, aici p. 53) percepe botezul ca pe un mod nou de existență care instituie un „ipostas al existenței ecleziale", un ipostas al comuniunii care transcende eşecul morții inerent „ipostasului existenței biologice".

[353] *Quaestiones ad Thalassium* 6.13-16: καὶ ὁ μὲν κατὰ πίστιν μόνην δυνάμει παροῦσαν τὴν χάριν ἔχων, ὁ δὲ πρὸς τῇ πίστει καὶ τὴν κατ' ἐπί γνωσιν ἐνεργοῦσαν ἐν τῷ ἐπεγνωκότι τὴν τοῦ γνωσθέν τος θειοτάτην ὁμοίωσιν ἐμποιῶν. (Chipul dintâi are prin credință numai harul prezent ca potență; celălalt sădeşte pe lângă credință şi asemănarea atotdumnezeiască cu Cel

persoana trebuind să actualizeze harul conferit *naturii*: atunci când se vorbeşte despre primirea harului la botez, e folosit pluralul „celor născuți", în vreme ce pentru actualizarea acestui har este utilizat singularul, el depinzând de voia „celui născut"[354].

Totodată, legătura dintre botez şi moartea urmată de învierea Domnului, ce apare explicit la Maxim în *Quaestiones et dubia*[355], aduce în atenție rafinamentul său conceptual, metafizic, antropologic şi hristologic cu privire la cele trei „naşteri" ale omului şi ale lui Hristos. Cu simțul său neobişnuit pentru triadologie, Maxim asociază botezul cu trei triade ce corespund una alteia. Mai întâi, este vorba despre crearea omului după chipul lui Dumnezeu, despre aducerea lui naturală la existență (ce corespunde „existenței"). Potrivit naturii ce i-a fost dată, omul este purtătorul unei *vocații*, şi anume, aceea de a deveni fiul lui Dumnezeu după har. Supunându-se poruncii de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu şi filiația divină după har, omul poate accede la naşterea spirituală, devenind dumnezeu prin participare (μέθεχω)[356]. Acest tip de proveniență spirituală nu o elimină pe prima, pe cea fizică, ci se înscrie în finalitatea ei. Mai mult, cea dintâi este dată omului fără ca el să o aleagă, în vreme ce aceasta este un dar al lui Dumnezeu

---

cunoscut, asemănare ce lucrează însoțită de cunoaştere în cel ce cunoaşte."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 51).

[354] *Quaestiones ad Thalassium* 6.8-13: Διττὸς ἐν ἡμῖν τῆς ἐκ θεοῦ γεννήσεως ὁ τρόπος· ὁ μὲν πᾶσαν δυνάμει παροῦσαν *τοῖς γεννωμένοις* διδοὺς τὴν χάριν τῆς υἱοθεσίας, ὁ δὲ κατ' ἐνέργειαν ὅλην παροῦσαν καὶ τὴν *τοῦ γεννωμένου* πᾶσαν πρὸς τὸν γεν νῶντα θεὸν προαίρεσιν γνωμικῶς μεταπλάττουσαν εἰσά γων·; („Chipul naşterii noastre din Dumnezeu este îndoit: unul le dă *celor născuți* întreg harul înfierii ca să-l aibă prezent ca potență, celălalt le dă să aibă întreg harul în lucrare ca să preschimbe şi să modeleze aplecarea voii *celui născut* din Dumnezeu, încât să tindă liber spre Cel ce l-a născut (s.n.)"; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 50-51). Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme...*, p. 420-422.

[355] *Qu. D.* 115.5-6: τὸ γὰρ βάπτισμα τύπον φέρει τῆς ταφῆς καὶ τῆς ἀναστάσεως·; („căci botezul poartă un tip al îngropării şi al învierii"; cf. trad. Despina D. Prassas, Robin D. Young, Ph.D. Diss., The Catholic University of America, Washington, D.C., 2003, p. 193).

[356] *Quaestiones ad Thalassium* 59.134-136: μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θείων ἐστὶν ἡ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις·; („iar împărtăşirea de bunurile dumnezeieşti mai presus de fire este asemănarea celor ce se împărtăşesc cu Cel de care se împărtăşeşte"; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. III, p. 294).

ca răspuns la libertatea omului de a lucra virtuțile. Omul adoptă în mod liber un mod de existență conform binelui (echivalent cu „existența bună") și voinței lui Dumnezeu, precum și naturii sale. Permanentizarea acestei stări („existența veșnică") constituie țelul final al omului. (În loc să realizeze această vocație spirituală, omul se lasă sedus de aparențele lumii sensibile și deviază utilizarea facultăților sale dinspre inteligibil către atașarea păcătoasă de sensibil. Astfel, el este supus nașterii trupești și coruptibile, străine de natura și vocația sa originară. Acest fapt implică pierderea libertății veritabile, dar nu și a liberului arbitru, pe care omul continuă să îl posede, însă având prezentă și înclinația spre plăcere)[357]. Apoi, urmează cele trei nașteri mântuitoare sau răscumpărătoare[358] ale lui Hristos: nașterea Lui în trup, corespunzând cu *logos*-ul nașterii fizice a omului și cu faptul „existenței"; botezul lui Hristos corespunzând *logos*-ului renașterii spirituale a botezului, deschizând omul către „existența bună"; învierea lui Hristos ce corespunde *logos*-ului învierii viitoare a omului și „existenței veșnice"[359]. Triada hristologică fundamentează celelalte două,

---

[357] *Ambigua* 42, *PG*, vol. 91, col. 1348: "Ηντινα θεοποιόν καί θείαν καί ἄϋλον γέννησιν, διά τό προτιμῆσαι τῶν νοουμένων καί ἀδήλων τέως ἀγαθῶν τό κατ' αἴσθησιν τερπνόν καί ἐπίδηλον, παραλιπών ὁ πρώτος ἄνθρωπος, τήν ἐκ σωμάτων εἰκότως ἀπροαίρετον καί ὑλικήν καί ἐπίκηρον ἔχειν καταδικάζεται γέννησιν, ἀξίως κρίναντος τοῦ Θεοῦ τόν ἑκουσίως τῶν κρειττόνων τά χείρονα προελόμενον, τήν ἐμπαθῆ καί δούλην καί κατηναγκασμένην, καθ' ὁμοιότητα τῶν ἐπί γῆς ἀλόγων τε καί ἀνοήτων κτηνῶν γέννησιν τῆς ἐλευθερίας καί ἀπαθοῦς καί αὐθαιρέτου καί ἀγνῆς ἀνταλλάξαι γεννήσεως; („Această naștere imaterială, îndumnezeitoare și dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales - în locul bunătăților gândite și nearătate - pe cele plăcute și arătate simțirii, Dumnezeu l-a osândit după cuviință să aibă o naștere involuntară, materială și pieritoare. Căci a socotit că e drept ca celui ce a ales de bunăvoie pe cele mai rele în locul celor mai bune, să i se schimbe nașterea liberă, nepătimitoare, voită și curată cu cea pătimitoare, roabă și silită."; trad. D. Stăniloae, p. 441.) Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme...*, p. 410.

[358] „Prin urmare, trecerea omului prin etapele triadei noastre se raportează la *trei nașteri răscumpărătoare (mântuitoare) ale lui Hristos.*"; L. Thunberg, *Antropologia teologică...*, p. 406.

[359] *Ambigua* 42, *PG*, vol. 91, col. 1348-1349: οἷα συνάπτοντος περί ἐμέ τοῦ Θεοῦ τόν τε τοῦ εἶναί μου λόγον καί τόν τοῦ εὖ εἶναι, καί τήν γενομένην παρ' ἐμοῦ τούτων ἑνοποιοῦντος τομήν καί διάστασιν, καί διά τούτων πρός τόν τοῦ ἀεί εἶναι λόγον σοφῶς συνελαύνοντος, καθ' ὅν οὐκέτι τό φέρειν ἔστι καί

întrucât Hristos asumă cele trei feluri de naştere, pentru a o restaura pe prima, pentru a restitui omului posibilitatea de a împlini liber pe a doua şi pentru a o susţine pe cea de-a treia[360].

În concluzie, botezul apare ca taina prin care botezatul primeşte efectele iconomiei mântuitoare a Logosului întrupat. Aceste efecte vizează regenerarea (παλιγγενεσία) naturii umane care se realizează sub dublul aspect al reorientării naşterii trupeşti la care era supusă umanitatea după păcatul adamic şi al renaşterii (ἀναγεννησίς) spirituale, cele două aspecte având fundamentul în moartea şi învierea lui Hristos[361]. În cadrul ritului baptismal, *imersiunea* corespunde celei dintâi, iar *emersiunea* celei de-a doua. Purificarea de păcatul strămoşesc, *i.e.* de păcatul ce apăsa asupra noastră prin naşterea trupească şi prin înclinaţia spre plăcere[362], dobândirea „harului nepăcătuirii" (χάριν τῆς ἀναμαρτησίας)[363], iluminarea[364] şi perspectiva incoruptibilităţii (μή φθείρεσθαι)[365] însoţesc renaşterea în Duh. Înfierea în Duh (πνεύματι υἱοθεσίας)[366]

φέρεσθαι περί τόν ἄνθρωπον, λαβούσης τέλος περί τό φέρεσθαι τῆς τῶν φαινομένων οἰκονομίας διά τῆς μεγάλης καί κοινῆς ἀναστάσεως, εἰς ἀθανασίαν (1349) γεννώσης τόν ἄνθρωπον καθ' ὕπαρξιν ἀναλλοίωτον, δι' ὅν τῶν φαινομένων ἡ φύσις τό εἶναι κατά γένεσιν εἴληφε, καί μεθ' οὗ λήψεται χάριτι τό κατ' οὐσίαν *μή φθείρεσθαι*.; („Astfel, Dumnezeu a unit raţiunea existenţei mele şi raţiunea existenţei bune şi a înlăturat despărţirea şi distanţa acestora, produsă de mine, şi prin aceasta m-a pus cu înţelepciune în mişcare spre raţiunea existenţei veşnice. Această raţiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtaţi şi să se poarte fără voie, căci iconomia purtări cele văzute ia sfârşit cu marea şi obştească înviere, care naşte pe om spre nemurire într-o existenţă neschimbată. Căci pentru om firea celor văzute a luat existenţă prin facere şi împreună cu el va lua după har *necoruperea* după fiinţă. (s.n.)"; trad. D. Stăniloae, p. 444.)

360 Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme...*, p. 414.

361 Vezi *Quaestiones ad Thalassium* 61.224-244, n. 23.

362 *Liber Asceticus* 44, 44.12-14 (în S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Testi Cristiani, Florenţa, 1931): Τῆς μὲν γὰρ προγονικῆς ἁμαρτίας διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἐλευθερώ θημεν.; („De păcatul strămoşesc ne-am slobozit prin Sfântul Botez", trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. II, p. 51).

363 Vezi *Quaestiones ad Thalassium* 61.224-244, n. 23.

364 *Quaestionis et dubia* 4.9: τὰ θεῖα τῆς ἀρετῆς γνωρίσματα ἐπιλάμπον αὐτῷ.; („prin el şprin focţ, El ilumineză semnele divine ale virtuţii"; cf. trad. Despina D. Prassas, Robin D. Young, p. 107).

365 Vezi *Ambigua* 42, col. 1349, n. 30.

366 Vezi *Quaestiones ad Thalassium* 61.224-244, n. 23.

rezultată prin botez produce sălăşluirea lui Hristos în om, mai exact, în „minte" (νοῦς) – centrul spiritual al omului şi facultatea superioară şi unificatoare prin care omul este după chipul lui Dumnezeu[367]. De aceea, se poate afirma că îndumnezeirea[368] omului reprezintă finalitatea botezului, fără de care viaţa în Duh şi dobândirea învierii nu ar putea avea loc[369].

Referinţe bibliografice

Surse primare

Marcu Ascetul, Sf., *Răspuns către cei care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. I, trad. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 1999[2].

Massimo Confessore, *Capita de caritate* în *Capitoli sulla carita*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Editrice Studium, Roma, 1963.

Idem, *Liber Asceticus*, în *La mistagogia ed altri scritti*, ed. R. Cantarella, Testi Cristiani, Florenţa, 1931.

Maxim Mărturisitorul, Sf., *Ambigua*, în *Opera omnia*, *Patrologiae Graeca*, vol. 91, ed. J.-P. Migne, Paris, 1863.

Idem, *Ambigua*, trad., introd. şi note de D. Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 2006.

Idem, *Cele patru sute capete despre dragoste*, trad. D. Stăniloae, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 1999[2].

Idem, *Cuvânt ascetic*, trad. D. Stăniloae, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 1999[2].

Idem, *Întrebări şi răspunsuri*, în *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. II, trad. D. Stăniloae, Humanitas, Bucureşti, 1999[2].

---

[367] *Capita de caritate* (în Massimo Confessore. *Capitoli sulla carita*, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Editrice Studium, Roma, 1963) 4.73.4-73.6: Ταῦτα γὰρ τὸν νοῦν ῥυποῦντα οὐκ ἐῶσι βλέπειν τὸν ἐν αὐτῷ κατοικοῦντα Κύριον διὰ τῆς χάριτος τοῦ ἁγίου βαπτίσματος.; („Căci acestea, întinând mintea, nu o lasă să vadă pe Hristos, care locuieşte în ea, prin harul Sfântului Botez."; trad. D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. II, p. 116).

[368] *Quaestionis et dubia* 4.8-9: ὡς δὲ πῦρ θεὸν κατὰ χάριν ἀποτελεῖ.; („şi ca foc îl face dumnezeu după har"; trad. noastră.)

[369] Cf. J.-C. Larchet, *La divinisation de l'homme...*, p. 414-417.

Idem, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. III, trad. D. Stăniloae, Humanitas, București, 1999².

Maximi Confessoris *Quaestiones ad Thalassium, Corpus Christianorum*, Series graeca 22, vol. II, ed. C. Laga, C. Steel, Brepols, Turnhout, 1990.

Maximi Confessoris *Quaestionis et dubia, Corpus Christianorum*, Series Graeca 10, ed. J.H. Declerck, Brepols, Turnhout, 1982.

Maximos the Confessor, St., *Quaestionis et dubia*, trad. Despina D. Prassas, Robin D. Young, Ph.D.Diss., The Catholic University of America, Washington, D.C., 2003.

Surse secundare

Larchet, Jean Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Cerf, Paris, 1996.

Idem, „Problema moștenirii adamice", în *Sfântul Maxim Mărturisitorul - Mediator între Răsărit și Apus*, trad. Daniela Cojocariu, Doxologia, Iași, 2010, p. 86-91.

Riou, Alain, *Le Monde et L'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, Paris, 1973.

Thunberg, Lars, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Sofia, București, 2005.

von Balthasar, Hans Urs, *Cosmic Litugy. The Universe according*

Zizioulas, John D., *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1993; (trad. rom. A. Nae, Ed. Bizantină, București, 1996).

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

SECȚIUNEA II

CREȘTINĂ ÎNTRE IDEAL ȘI CRIZĂ

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Familia în lumina documentelor Conciliului II Vatican – prezentare şi evaluare teologică şi pastorală din perspectivă ortodoxă

Prof.dr.pr. Viorel SAVA
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

a) Preliminarii

Prin decizia Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, luată în şedinţa de lucru din data de 6 iulie 2010, anul 2011 a fost declarat *Anul omagial al Sfântului Botez şi al Sfintei Cununii în Patriarhia Română*. Această decizie scoate în evidenţă grija faţă de cei chemaţi să devină membri ai marii familii care constituie trupul tainic al lui Hristos, Biserica, statut dobândit prin Botez, şi faţă de cei chemaţi să-şi ducă viaţa în Hristos şi în Biserică (Efeseni 5), în interiorul familiei consacrată prin Taina Cununiei. Temele nu sunt noi. Dacă urmărim literatura de specialitate vom constata existenţa unui număr impresionant de studii şi monografii care abordează o varietate la fel de mare de aspecte menite să pună în lumină, pe de o parte, importanţa acestor teme pentru viaţa Bisericii şi pentru lucrarea ei pastoral-misionară, spre mântuirea celor botezaţi şi a celor convocaţi, iar pe de altă parte, să arate complexitatea acestor teme[370].

De această dată intenţia nu a fost numai de a aprofunda cercetarea teologică pe teme propuse, deşi acest aspect nu poate fi evitat decât cu riscul de a cădea în repetiţie, ci s-a dorit şi se doreşte a aducere la zi a cercetării şi, mai ales, să se caute răspunsuri la întrebările şi provocările generate de contextul pastoral-misionar nou, acela al libertăţii şi democraţiei, în care întâlnim curente religioase extremiste şi indiferentism religios total, prozelitism

[370] Câteva trimiteri bibliografice pot fi găsite la Pr. Viorel Sava, *Ostenitori şi rodiri în ogorul Teologiei Practice*, Ed. Erota, Iaşi, 2003, p. 211-215, 222-223, 288-294 etc.

agresiv din partea unora, pasivitate şi autosuficienţă din partea altora, simpatie şi susţinere din partea societăţii, sau critici şi tendinţe de marginalizare din partea aceleeaşi societăţi etc. Astfel de provocări, urmate de întrebări, se întâmplă „acasă" la noi, în parohia de la oraş sau de la ţară. Este binecunoscut faptul că parohia liniştită de acum câteva decenii s-a schimbat în parohie zgomotoasă, mereu în mişcare şi în schimbare, în care enoriaşii, un termen străin pentru mulţi dintre cei arondaţi parohiei, au alte preocupări decât aceea de a se lăsa păstoriţi de către preoţii Bisericii.

Ce se întâmplă cu cei plecaţi de acasă şi care sunt întrebările şi provocările generate de pastoraţia celor aflaţi în vestul Europei reprezintă deja o altă faţă mult mai complexă a problemei aflate în dezbatere. Îngrijorarea că nu suntem suficient de pregătiţi să-i asistăm pe cei plecaţi în străinătate după pâinea cea de toate zilele şi care ar putea să rămână în ţările de adopţie pentru totdeauna, trebuie să fie la fel de mare şi în cazul în care ei revin în patria mamă dar cu mentalităţi noi, statut social diferit de cel pe care l-au avut la plecare şi chiar cu alte convingeri religioase.

În faţa acestor realităţi noi considerăm că am putea descoperi răspunsuri adecvate în canoanele şi în practica veche, dar mereu actuală, ale Bisericii, care se referă la familie şi la problemele ei. Am considerat necesar să facem referiri şi la o altă tradiţie creştină, cea romano-catolică, în care misiunea şi pastoraţia se sprijină pe viaţa liturgică şi pe disciplina canonică, şi una şi alta fiind rezultatul ultimei reforme realizate în Biserica Romano-Catolică, cea a Conciliului II Vatican. Dea semenea, câteva documente referitoare la familie, elaborate de acelaşi Conciliu, vor fi prezentate aici, încercând astfel să cunoaştem eforturile pastorale ale acestei tradiţii, eforturi care pot sluji ca surse de inspiraţie pentru misiunea pastorală ortodoxă şi pentru dialogul teologic, dar şi pentru a vedea cum putem păstra în sânul Bisericii Ortodoxe pe cei care îşi duc viaţa în zone cu populaţie majoritar catolică sau protestantă.

b) Documente conciliare referitoare la familie

În preocupările Consiliului II Vatican căsătoria şi familia creştină au ocupat un loc important. În cele ce urmează vom prezenta patru documente care fac referire la instituţia căsătoriei şi a familiei.

Primul document[371] este *Constituția despre liturgie (Sacrosanctum Concilium)*. Capitolul III al *Constituției*, intitulat: „Celelalte sacramente şi sacramentaliile", în articolele 77-78 se referă la reforma ritualului Căsătoriei. Primul dintre cele două articole argumentează, mai întâi, necesitatea revizuirii şi îmbogățirii *Ritualului* Roman al Căsătoriei pentru ca această formă înnoită „să arate mai clar harul sacramentului şi pentru a scoate mai bine în evidență îndatoririle soților"[372]. În continuare articolul în cauză reiterează o prevedere a Conciliului Tridentin (1563), prevăzută în Decretul *De Reformatione*, cap. 1, care spune: „Dacă în anumite regiuni se folosesc la celebrarea Sacramentului Căsătoriei alte obiceiuri şi ceremonii lăudabile, Conciliul doreşte mult ca acestea să fie păstrate întocmai"[373]. Aceste elemente specifice anumitor locuri şi popoare trebuie să se reflecte şi în *Ritual*.

În articolul 78 se arată, mai întâi, că Sacramentul Căsătoriei se celebrează în interiorul Sfintei Liturghii, după ce s-a citit Evanghelia şi s-a rostit omilia. O altă precizare se referă la Rugăciunea asupra miresei[374] care va fi corectată şi alcătuită în aşa fel încât „să se scoată în evidență că ambii soți au îndatoriri egale de fidelitate reciprocă"[375]. Această rugăciune, spune *Constituția*, poate fi rostită

---

[371] Austin Flannery, O.P., *Documents, Roman Liturgical, Since Vatican II*, în *The New Dictionary of Sacramental Worship*, Editor Peter E. Fink, S.J. The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota, 1990, p. 358-365; Bernard Marliangeas, O.P., *Concile Oecuménique Vatican II. La Liturgie, Constitution, Conciliaire et Directives D'application de la Réforme Liturgique*, Edition du centurion, Paris, 1965, p. 77-83; 146-147.

[372] *Constituția despre liturgie (Sacrosanctum Concilium)*, III, 77, în *Conciliul Ecumenic Vatican II*, trad. de Arhiepiscopia Romano-Catolică de Bucureşti, Editat de Organizația Catolică Internațională de Ajutorare „Kirche in Not". Nyiregyhaza, 1990, p. 24.

[373] *Ibidem*.

[374] În Ritualul actual această rugăciune are următorul conținut: „Slujitoarea Ta, N., să fie înzestrată cu darul iubirii şi al păcii şi să urmeze exemplul femeilor sfinte pe care le laudă Sfânta Scriptură. Să se înceadă într-însa inima soțului ei, care, văzând în ea o însoțitoare egală şi o împreună moştenitoare a harului vieții, să o cinstească aşa cum se cuvine şi să o iubească mereu cu acea iubire cu care Hristos şi-a iubit Biserica" - *Ritualul Celebrării Căsătoriei*, Ed. Presa Bună, Iaşi, 2003, p. 32-33.

[375] *Consituția...*, III, 78, p. 24.

în limba poporului[376]. Dacă Sacramentul Căsătoriei se săvârşeşte în afara Sfintei Liturghii se vor citi, şi în acest caz, Epistola şi Evanghelia de la „Liturghia pentru miri"[377]. Afară de textele biblice prevăzute de *Ritualul* celebrării Căsătoriei în cadrul Liturghiei, Lecţionarul prevede o mare varietate de texte care pot fi citite în cadrul acestei Taine[378]. Este important să reţinem că *Ritualul* prevede Aliluia şi versete speciale înainte de Evanghelie (prochimene) şi pentru perioada Postului Mare[379].

Al doilea document la care facem referire este *Decretul despre apostolatul laicilor (Apostolicam Actuositatem)* promulgat de Papa Paul VI în data de 18 noiembrie 1965. Capitolul III al acestui *Decret*, intitulat: „Diversele domenii de apostolat", în articolul 11 prezintă familia ca spaţiu şi instrument sau mijloc de realizare a apostolatului. Acest articol menţionează faptul că familia este mediul zidirii credinţei şi vieţii duhovniceşti prin ajutor reciproc: „Soţii creştini sunt colaboratori ai harului şi martori ai credinţei unul faţă de altul şi faţă de copiii lor şi de ceilalţi membri ai familiei. Ei sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinţei şi educatori; prin cuvântul şi exemplul lor îi formează pentru viaţa creştină şi apostolică, îi ajută cu prudenţă în alegerea vocaţiei, iar dacă în ei se vădeşte o chemare sfântă, o favorizează cu toată grija"[380]. În mod concret apostolatul familiei se manifestă prin: păstrarea indisolubilităţii familiei şi a sfinţeniei ei, prin afirmarea cu tărie a drepturilor şi îndatoririlor părinţilor de a-şi educa în spirit creştin copiii, prin apărarea demnităţii şi autonomiei legitime a familiei, prin implicarea în societate pentru a susţine nevoile familiei în ceea ce priveşte locuinţa, educarea copiilor, condiţiile de muncă, securitate socială, iar în cazul emigrărilor să fie ocrotită „total" convieţuirea familială[381]. Suportul unui apostolat

---

376 *Ibidem.*

377 Este vorba de textele: Facerea 1, 26-28, 31; Psalmul 127, 1-5; Efeseni 5, 2, 25-32; Matei 19, 3-6 – *Ritualul...*, p. 22-25.

378 *Ritualul...*, p. 81-129.

379 *Ibidem*, p. 24.

380 *Decretul despre apostolatul laicilor (Apostolicam Actuositatem)*, III, 11, în *Conciliul Ecumenic...*, p. 229.

381 *Ibidem.*

eficient al familiei este întreit: respectul şi iubirea recirpocă a membrilor familiei şi rugăciunea înălţată către Dumnezeu în comun, prin ea familia devenind un „sanctuar casnic al lui Dumnezeu"; ataşamentul faţă de cultul liturgic al Bisericii; şi slujirea semenilor. Între faptele apostolatului familiei sunt enumerate: „adoptarea copiilor părăsiţi, buna primire a străinilor, sprijinirea bunului mers al şcolilor, ajutorarea adolescenţilor cu sfatul şi cu fapta, ajutorarea logodnicilor pentru a se pregăti cât mai bine pentru căsătorie, participarea la acţiuni de catehizare, sprijinirea soţilor şi familiilor care se află în greutăţi materiale sau morale, asigurarea, pentru cei în vârstă, nu numai a celor necesare, ci şi a unei părţi echitabile din roadele progresului economic"[382]. Acolo unde evanghelizarea este în fază incipientă modelul familiei creştine este o formă esenţială de apostolat. În general, spune articolul 11 în final, apostolatul este mai eficient atunci când familiile se grupează în asociaţii[383] şi lucrează după un proiect comun.

Mai important decât cele prezentate până acum este documentul intitulat *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană (Gaudium et Spes)* promulgată de Papa Paul VI la data de 7 decembrie 1965. Este o *Constituţie* mare ca şi extindere compusă din două părţi şi 93 articole. Studiul nostru se va opri asupra primului capitol al părţii a doua, capitol intitulat: „Demnitatea căsătoriei şi a familiei şi promovarea ei", articolele 47-52. Capitolele părţii a doua constituie, în viziunea Conciliului II Vatican, *„probleme urgente"*.

Articolul 47 se referă la căsătorie şi familie în lumea contemporană. El debutează cu afirmaţia că binele persoanei şi al societăţii umane este strâns legat de bunul mers al comunităţii conjugale şi familiale[384]. Între pericolele care pândesc familia creştină Conciliul menţionează, în acelaşi articol, poligamia, divorţul, aşa-numita „dragoste liberă", egoismul, hedonismul, practicile

---

[382] *Ibidem.*

[383] *Ibidem.*

[384] *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană (Gaudium et Spes)*, partea a doua, I, 47, în *Conciliul Ecumenic...*, p. 356.

ilicite împotriva procreerii, acestora adăugându-se o serie de probleme de ordin economic, socio-psihologic şi politic[385].

Articolul 48 tratează despre *Sfinţenia căsătoriei şi a familiei*. În viziunea Conciliului căsătoria este instituţie voită şi întemeiată de Dumnezeu, după modelul unirii lui Hristos cu Biserica Sa, spre mântuirea celor care fac parte din familie: „Hristos Domnul a copleşit cu binecuvântări această unire ... născută din izvorul divin al dragostei şi constituită după modelul unirii lui cu Biserica. Într-adevăr, după cum Dumnezeu i-a ieşit odinioară în întâmpinare poporului Său cu un legământ de iubire şi fidelitate, tot astfel, acum, Mântuitorul oamenilor şi Mirele Bisericii iese în întâmpinarea soţilor creştini prin sacramentul căsătoriei ... De aceea soţii creştini sunt întăriţi şi, într-un fel, consacraţi printr-un sacrament special în vederea îndatoririlor şi a demnităţii lor; îndeplinindu-şi prin puterea acestuia misiunea conjugală şi familială, pătrunşi de spiritul lui Hristos prin care întreaga lor viaţă este străbătută de credinţă, speranţă şi iubire, ei se apropie tot mai mult de propria desăvârşire şi de sfinţirea reciprocă, contribuind astfel împreună la preamărirea lui Dumnezeu"[386]. Vocaţia sfinţeniei aparţine tuturor membrilor familiei compusă din părinţi şi copii, cei din urmă, prin recunoştinţă, pietate filială şi încredere vor contribui şi ei la sfinţirea părinţilor. În finalul articolului 48 familia este definită ca „imagine şi împărtăşire a legământului de iubire dintre Hristos şi Biserică"[387].

În articolul 49 se arată că „adevărata dragoste conjugală se va bucura de mai multă apreciere şi va forma în jurul ei o opinie publică sănătoasă dacă soţii creştini dau o mărturie strălucită de

---

[385] *Ibidem*.

[386] *Ibidem*, p. 357. Datorită instituirii sale divine căsătoria este numită în alte documente „Biserica familială" - Vezi: *Constituţia dogmatică despre Biserică (Lumen Gentium)*, II, 11, în *Conciliul Ecumenic...*, p. 57; *Catehismul Bisericii Catolice*, Episcopia Romano-Catolică de Bucureşti, 1993, p. 359. Ideea exprimată de *Constituţia despre Biserică* aparţine în realitate gândirii patristice a primului mileniu creştin. Sfântul Ioan Gură de Aur numea familia *Biserica de acasă* sau o *Biserică în miniatură* - Vezi Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre căsătorie. Din comentariul la Efeseni*, în vol.: *Cateheze maritale*, trad. de Pr. Marcel Hancheş, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2004, p. 102.

[387] *Constituţia pastorală...*, p. 358.

fidelitate şi de armonie în această dragoste precum şi de devotament în educarea copiilor şi, în acelaşi timp, dacă îşi îndeplinesc rolul ce le revine în necesara reînnoire culturală, psihologică şi socială în formarea căsătoriei şi a familiei. Tinerii trebuie instruiţi în mod corespunzător şi la timp, în primul rând în sânul familiei însăşi, în privinţa demnităţii, funcţiei şi exercitării dragostei conjugale, pentru ca, formaţi în curăţie, la timpul potrivit să poată trece de la o logodnă demnă la căsătorie"[388].

Articolul 50 se referă la rodnicia căsătoriei şi arată că prin natura lor căsătoria şi dragostea conjugală au fost rânduite în vederea naşterii şi creşterii copiilor, căsătoria păstrându-şi comuniunea de viaţă, valoarea şi indisolubilitatea şi în cazul în care copiii lipsesc[389]. În articolul următor, 51, se fac referiri la dragostea conjugală şi la respectul faţă de viaţa omenească, iar în articolul 52, ultimul din capitolul I al părţii a doua care face referire la familie , se tratează despre factorii responsabili de promovarea valorilor căsătoriei şi familiei. Primii responsabili de aceasta sunt părinţii înşişi, care nasc copii şi au datoria de a-i forma „prin sfaturi prudente" pentru viaţa de familie, ferindu-se să exercite asupra lor „vreo constrângere directă sau indirectă, fie spre a-i împinge la căsătorie, fie pentru a le alege partenerul". De asemeni, responsabilitatea promovării şi protejării căsătoriei şi familiei revine autorităţii statale. Acestora se adaugă creştinii obişnuiţi care „vor trebui să promoveze activ valorile căsătoriei prin mărturia vieţii proprii". Experţii în anumite domenii vor aduce şi ei contribuţia lor prin elaborarea unor studii ştiinţifice menite să pună în lumină familia şi căsătoria. Un rol deosebit de important îl au preoţii care, „informaţi corespunzător asupra problemelor vieţii de familie vor sprijini vocaţia soţilor în viaţa lor conjugală şi familială prin diferite mijloace pastorale - predicarea cuvântului lui Dumnezeu, cultul liturgic etc., îi vor încuraja cu bunătate şi răbdare în greutăţi şi-i vor întări în iubire pentru a se forma familii cu adevărat exemplare". Nu în ultimul rând, responsabilitatea revine asociaţiilor de familie şi mai ales soţilor înşişi care trebuie

[388] *Ibidem*, p. 359.
[389] *Ibidem*, p. 359-360.

„să fie uniți în afecțiune reciprocă, în asemănare de gânduri şi în sfințenie comună"[390].

Ultimul document pe care îl prezentăm aici şi care se referă tot la căsătorie şi familie este *Codul de Drept Canonic*[391] elaborat de Conciliul II Vatican, care la Titlul VII intitulat: *Căsătoria* (can. 1055-1165), în zece capitole prezintă diferite aspecte privitoare la tema în discuție. Cu referire la căsătorie, acest *Cod de Drept Canonic* are atât asemănări cât şi deosebiri față de *Codul de Drept Canonic din 1917*. Un număr de 37 de canoane din vechiul *Cod* au fost eliminate parțial sau integral, adică 28% din cele 132 de canoane privitoare la căsătorie. Din cele 111 canoane ale noului *Cod*, un număr de 20 (18% din total) sunt parțial sau în întregime noi. De asemenea, din totalul de 111 canoane un număr de 27 au fost preluate din vechiul cod dar au fost subsatnțial schimbate în conținutul lor[392].

În canoanele 1055-1062 se vorbeşte la modul general despre Sacramentul Căsătoriei[393]. Primul capitol al titlului VII (canoanele 1063-1072) se referă la grija pastorală şi la actele preliminare căsătoriei[394]. Capitolele II-III (canoanele 1073-1094) se referă la impedimente[395]. Capitolul IV (canoanele 1095-1107) tratează despre consimțământul matrimonial[396]. Cel de-al V-lea capitol (canoanele 1108-1123) tratează despre forma celebrării căsătoriei[397]. Din acest capitol ne reținem atenția, în mod deosebit, două canoane: 1112 şi

[390] *Ibidem*, p. 360-362. Vezi şi: Joseph M. Champlin, *Marriage, Preparation for*, în *The New Dictionary...*, p. 803-805; Idem, *Together for Life*, Notre Dame, Indiana, Ave Maria Press, 4th edition, 1988; National Conference of Catholic Bishops, *Faithful to Each Other Forever: A Catholic Handbok of Pastoral Help for Marriage Preparation*, Washington D.C., United States Catholic Conference Publications Office, 1989; Paul Covino, *Celebrating Marriage: Preparing the Wedding Liturgy*, Washington D.C., The Pastoral Press, 1987; Alois Bişoc, *Parohia. Comunitate de credință, speranță şi iubire creştină*, Ed. Sapientia, Iaşi, 2002, p. 175-197.

[391] *Codul de Drept Canonic. Textul oficial şi traducerea în limba română*, Ed. Sapientia, Iaşi, 2004.

[392] Joseph J. Koury, S.J., *Canonical issues concerning Marriage*, în *The New Dictionary...*, p. 778.

[393] *Codul de Drept Canonic...*, p. 635-638.

[394] *Ibidem*, p. 639-643.

[395] *Ibidem*, p. 643-653.

[396] *Ibidem*, p. 653-659.

[397] *Ibidem*, p. 659-667.

1118. Primul se referă la oficiant. Iată textul: „Unde nu există nici preoți, nici diaconi, episcopul diecezan, având părerea favorabilă a Conferinței şi obținând permisiunea de la Sfântul Scaun, poate delega unii laici să asiste căsătoriile. Să fie un laic apt, capabil de a-i instrui pe viitorii soți şi bine pregătit pentru a celebra cum se cuvine liturgia (slujba, *n.n.*) căsătoriei". Cel de-al doilea canon îi priveşte pe primitorii căsătoriei şi locul unde poate avea loc oficierea ei: „Căsătoria între catolici sau o parte catolică şi o parte necatolică botezată să se celebreze în biserica parohială; va putea fi celebrată într-o altă biserică sau într-un oratoriu cu permisiunea Ordinariului locului sau a parohului... Căsătoria între o parte catolică şi o parte nebotezată va putea fi celebrată într-o biserică sau într-un alt loc potrivit". Asupra acestor canoane, a noutăților dar şi a pericolelor pe care le comportă vom reveni în partea finală a acestui studiu.

Capitolul al VI-lea (canoanele 1124-1129) tratează despre căsătoriile mixte[398]. Dată fiind importanța acestei teme, considerăm necesar să detaliem aici. Acest tip de căsătorii pot avea loc numai cu „permisiunea expresă a autorității competente" (can. 1124). Permisiunea se acordă „numai după ce au fost îndeplinite următoarele condiții: 1 – partea catolică să declare că este gata să evite pericolele de a părăsi credința şi să promită cu sinceritate că va face tot ce-i stă în putință ca toți copiii să fie botezați şi educația în Biserica Catolică; 2 – partea necatolică să fie informată asupra promisiunilor pe care le face partea catolică; 3 – ambele părți să fie instruite cu privire la scopurile şi proprietățile căsătoriei (can. 1125). În can. 1127, alineatul 3, se interzice o altă celebrare religiaosă a aceleeaşi căsătorii după ce a avut loc celebrarea canonică; de asemenea, se interzice să aibă loc „o celebrare religioasă în care asistentul catolic şi slujitorul necatolic, îndeplinind ritul propriu, să ceară consimțământul părților".

Capitolul al VII-lea (can. 1130-1133) se referă la căsătoriile celebrate în secret[399]. Acest fel de căsătorii pot avea loc numai dacă există un motiv „grav şi urgent" (can. 1130). Secretul se impune

[398] *Ibidem*, p. 667-671.
[399] *Ibidem*, p. 671.

atât în cazul investigațiilor care preced căsătoria, cât şi celebrarea însăşi. Ordinariul locului, asistentul, martorii şi soții au obligația să păstreze secretul căsătoriei (can. 1131), iar înscrierea unei astfel de căsătorii se face numai într-un registru special păstrat în arhiva secretă a curiei (can. 1133).

În capitolul VIII (can. 1134-1140) sunt prezentate efectele căsătoriei[400], iar în cel următor se vorbeşte despre separarea soților. În primul articol din acest capitol (can. 1141-1150) legiuitorul se referă la desfacerea legământului[401].

Potrivit disciplinei canonice a Conciliului II Vatican, legământul căsătoriei nu poate fi desfăcut decât dacă unul dintre soți a decedat. Totuşi, potrivit can. 1143, „căsătoria încheiată de doi nebotezați se desface, în virtutea privilegiului paulin, în favoarea credinței părții care a primit Botezul...", însă, şi în această situație, dacă partea nebotezată vrea să primească şi ea Botezul sau doreşte să „coabiteze în mod paşnic cu partea botezată, fără să-L ofenseze pe Creator" (can. 1144), legământul nu se desface. Articolul al doilea din cap. IX tratează despre separarea soților în cazul în care unul dintre ei a săvârşit adulter, fără a se desface jurământul (can. 1151-1155)[402].

Ultimul capitol privitor la căsătorie, al zecelea, se referă la convalidarea căsătoriei, chestiune tratată în două articole: 1) convalidarea simplă şi 2) convalidarea radicală (can. 1156-1165)[403]. Acest capitol se referă la situațiile în care, după încheierea căsătoriei, se constată că în momentul încheierii căsătoriei au existat anumite impedimente care afectează validitatea sacramentului (ex.: exprimarea consimțământului, „defectul de formă canonică" - can. 1160 etc.). În aceste situații se elimină impedimentul prin dispense sau prin alte mijloace şi căsătoria devine validă[404].

---

[400] *Ibidem*, p. 673.

[401] *Ibidem*, p. 675-679.

[402] *Ibidem*, p. 679-683.

[403] *Ibidem*, p. 683-688.

[404] Despre căsătorie din punct de vedere juridic şi canonic şi în alte studii, precum: Gérard Fransen, *Droit canonique et pastorale du mariage*, în „La Maison-Dieu", 50(1957), p. 88-93; James A. Schneiser, *Church and civil mariage*, în *The New Dictionary...*, p. 789-791. În teologia românească au fost publicate mai multe studii privitoare la căsătorie din perspectivă canonică. Dintre acestea

c) Documentele Conciliului II Vatican referitoare la căsătorie şi familie – evaluare teologică şi pastorală din perspectivă ortodoxă

Privite la modul general, documentele Conciliului II Vatican referitoare la căsătorie şi familie ni se prezintă ca un amplu proiect pastoral, cu fundamentare teologică şi canonică, menit să prevină criza care atacă valorile creştine ale familiei contemporane. Din această perspectivă trebuie să afirmăm faptul că Biserica Romano-Catolică a anticipat corect şi la timpul potrivit, ne refrim la cele aproape cinci decenii care au trecut de la Conciliul II Vatican, problemele majore care vor confrunta pastoraţia la începutul mileniului trei. Închise în graniţele lagărului comunist Bisericile Ortodoxe au fost confruntate mai puţin cu problemele pastorale pe care deja le-a întâmpinat Occidentul. Schimbările produse

---

menţionăm: ***, *Impedimente la căsătorie*, în „Ortodoxia", XXIV(1972), nr. 2, p. 295-298; Drd. Marcel Ciucur, *Problema căsătoriilor mixte în lumina documentelor oficiale şi propunerile comisiilor interconfesionale în ultimul deceniu*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LI (1975), nr. 1-2, p. 61-73; Pr.dr. I. Dură, *Biserica Catolică din Alaska îngăduie catolicilor să săvârşească Taina Cununiei*, în „Ortodoxia", XLII (1990), nr. 1; Pr.prof.dr. Nicolae V. Dură, *Căsătoriile mixte în lumina învăţăturii şi practicii canonice ortodoxe*, în „Ortodoxia", XL (1988), nr. 1, p. 92-112; Idem, *Impedimentele la căsătorie în lumina celei de-a doua conferinţe panortodoxe presinodale*, în „Mitropolia Banatului", XXXIV (1984), nr. 7-8, p. 404-416; Arhid.Prof.dr. Ioan N. Floca, *Căsătoriile mixte în lumina învăţăturii şi practicii ortodoxe*, în „Mitropolia Ardealului", XXXIV (1989), nr. 5; Idem, *Impedimente la căsătorie şi cununie*, în „Îndrumător Bisericesc", Cluj, XII (1989), p. 94-100; Idem, *Încetarea şi desfacerea căsătoriei civile şi a cununiei religioase sau divorţul în lumina învăţăturii creştine*, în „Mitropolia Ardealului", XIX (1974), nr. 10-12, p. 572-579; Idem, *Rudenia ca piedică (impediment) la căsătorie şi cununie*, în „Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1-2; Prof.dr. Iorgu Ivan, *Noi propuneri pentru uşurarea încheierii căsătoriilor mixte între Anglicani şi Romano-Catolici*, în „Glasul Bisericii", XXXVI (1977), nr. 7-9, p. 690-694. Acestora se adaugă o serie de studii tratate din perspectivă liturgico-pastorală dintre care amintim: Pr.prof.dr. Nicolae D. Necula, *Sunt necesare cunoaşterea şi respectarea gradelor de rudenie la încheierea căsătoriei şi la oficierea Tainei Cununiei?*, în „Tradiţie şi înnoire...", vol. II, p. 313-318; Idem, *Este îngăduit să se oficieze slujba Cununiei unui creştin ortodox cu un neortodox sau necreştin?*, în *vol.cit.*, p. 319-324; Idem, *Ce este divorţul religios şi ce importanţă are el în administrarea Tainei Cununiei?*, în „Tradiţie şi înnoire...", vol. III, p. 217-223; Idem, *Care sunt implicaţiile pastorale şi ecumenice ale căsătoriilor mixte?*, în *vol.cit.*, p. 224-232.

în ultimii douăzeci de ani şi în Estul Europei, în țările cu populație majoritar ortodoxă, determină atitudini, preocupări şi proiecte pastorale noi din partea slujitorilor Bisericilor Ortodoxe. Aşa se explică dezbaterile de mare amploare inițiate de Sinodul Bisericii Ortodoxe Române pe marginea unor teme de mare actualitate. Anul acesta, aşa cum s-a arătat, se află în dezbatere tema Botezului şi a Cununiei. Dacă aceste dezbateri vor însemna un progres în cercetarea teologică şi o aprofundare a cunoaşterii teologice cu privire la cele două Sfinte Taine, atunci câştigul nu este lipsit de importanță, ci dimpotrivă. Însă, dacă aceste dezbateri vor genera şi un proiect pastoral de asistare şi îndrumare a familiei pe termen lung, atunci putem vorbi de o lucrare pastoral-misionară inspirată de Duhul Sfânt.

Revenind acum la documentele prezentate mai sus, cu referire la cel dintâi, *Constituția despre liturgie (Sacrosanctum Concilium)*, trebuie să spunem că reforma liturgică realizată de Biserica Romano-Catolică a însemnat aproape un secol de frământări şi ea nu poate fi cosiderată încheiată nici în acest moment[405]. Aceasta nu este prima şi singura reformă şi, se înțelege, că ea atinge şi *Ritualul Căsătoriei*[406]. Fără a intra în detalii menționăm faptul că orice reformă

---

[405] Annibale Bugnini, Archbishop of Diocletiana, *The Reform of the Liturgy, 1948-1975*, trad. engleză de Matthew J. O'Connell, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1990, 974p.; German Martinez, *Reform, Liturgical, History of*, în *The New Dictionary...*,p. 1066-1072; Idem, *Catholic Liturgical Reform*, în :Theology Today", 43(1986), p. 52-62; Frederic R. McManus, *Reform, Liturgical, of Vatican II*, în *The New Dictionary...*,p. 1081-1097; Mark R. Francis, C.S.V., *Adaptation, Liturgical*, în *dicționarul citat*, p. 14-25; Virgil C. Funk, *Liturgical movement, the (1830-1969)*, în *dicționarul citat*, p. 695-715; Peter Schineller, S.J., *Inculturation of the Liturgy*, în *dicționarul citat*, p. 598-601; *Documents of the Liturgy 1963-1979, Conciliar, Papal and Curial Texts*, trans. Thomas O'Brien, International Commission on English in the Liturgy, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1982; Carl Last, *Remembering the Future: Vatican II and Tomerow's Liturgical Agenda*, Paulist Press, New York, 1983 etc.

[406] Pentru istoria acestui ritual în Biserica Romano-Catolică, vezi: Adrien Nocent, O.S.B., *The Christian Rite of Marriage in the West*, în *Handbook for Liturgical Studies*, volume IV, *Sacraments and Sacramentals*, edit. by Anscar J. Chupungco, O.S.B., The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1997, p. 275-306; J. Evenou, *Marriage*, în *The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, edited by Aimé Georges Martimort, R. Cabié, J.H. Dalmais, J. Evenou, P.M.Gy, P. Jounel, A.

liturgică, mai ales când ea se încheie cu o reformulare esențială a rânduielilor de slujbă, în cazul de față, cu reformularea rânduielilor de slujbă a Tainei Cununiei, este expresia unei căutări în plină desfășurare. Or, noi știm că procesul de formare a rânduielilor de slujbă, și ne referim în special la Sfânta Liturghie, la Sfintele Taine și la cele care compun serviciul divin public pentru fiecare zi, s-a încheiat odată cu tipărirea primelor cărți de slujbă. Cât privește o mișcare de reformă, în viziune ortodoxă se preferă termenul de *înnoire* celui de *reformă*, cel din urmă operând cu formele în timp ce termenul de *înnoire* are în vedere redescoperirea fondului într-un spațiu pastoral bine delimitat. Despre felul în care înțelege Ortodoxia această mișcare de înnoire și despre modul cum s-a realizat ea de-a lungul timpului a arătat Părintele Dr. Nicolae D. Necula, Profesor de Teologie Liturgică și Teologie Pastorală la Facultatea de Teologie Ortodoxă "Justinian Patriarhul" a Universității București, în patru volume publicate în ultimii ani[407]. În câteva studii Preacucernicia sa tratează punctual problema înnoirii cultului divin[408]. Cultul divin exprimă prin rugăciuni, imne, acte și gesturi liturgice credința unei Biserici. Părintele Profesor Ene Braniște a arătat că esistă o identitate între confesiune și ritul liturgic[409], ceea ce înseamnă că neschimbarea mărturisirii de

---

Nocent, D. Sicard, volume III, *Sacraments*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1988, p. 185-208; Kathleen Fischer and Thomas Hart, *Practical Liturgical Suggestions for a Wedding celebration and for Family Liturgies: The Wedding celebration*, în *Alternative Futures for Worship*, vol. 5, *Christia Marriage*, edited by Bernarel Cooke, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1987, p. 69-72; Idem, *Liturgy for celebrating Marriage*, în *vol. cit.*, p. 73-82.

[407] Pr.prof.dr. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, vol. 1, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, 351p.; vol. II, Galați, 2001, 502 p.; vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, 346p.; vol. IV, Editura Cuvântul Vieții, București, 2010, 211p.

[408] Idem, *Care este atitudinea Bisericii Ortodoxe Române față de problema înnoirii cultului?*, în *Tradiție și înnoire...*, vol. 1, p. 15-19; Idem, *Care sunt sensurile și limitele „înnoirii" în Biserică?*, în *Tradiție și înnoire...*, vol. 4, p. 25-32. Pentru alte tradiții răsăritene vezi Stephen Bonian, S.J., *Reform Liturgical, in Eastern Churches*, în *The New Dictionary...*, p. 1072-1077.

[409] „Fiecare confesiune, spune Părintele Profesor Ene Braniște, are formele ei cultuale caracteristice, un *modus orandi* propriu, adecvat dogmei și spiritului respectiv, care îl inspiră. Marile ramuri istorice ale Creștinismului (Ortodoxia,

credință atrage după sine neschimbarea rânduielilor de cult prin care se exprimă credința. Acest fapt este specific Bisericilor tradiționale. Numai Bisericile Protestante și confesiunile mai vechi și mai noi rezultate din ele, unde mărturisirea de credință este încă în formare, este posibilă o nouă formă a rânduielilor de rugăciune.

Un alt aspect pe care îl remarcăm în același document se referă la tradițiile și obiceiurile locale sau acele „ceremonii lăudabile" care pot fi păstrate în *Ritual*. Această precizare arată obstacolele de care Biserica Romano-Catolică s-a lovit în încercarea de a impune un ritual unic al slujbelor rezultate din reforma Conciliului II Vatican fără a ține seama de cultura și spiritualitatea popoarelor supuse scaunului de la Roma. Dealtfel, până astăzi *inculturația* este o problemă majoră a catolicismului[410].

De asemenea, *Constituția* atrage atenția asupra conținutului pe care trebuie să-l aibă rugăciunea asupra miresei pentru ca ea "să scoată în evidență că ambii soți au îndatoriri egale de fidelitate reciprocă". Egalitatea soților în familie și unitatea lor, încât devin *un singur trup*, presupun drepturi și responsabilități pe măsură. Precizarea făcută de un Conciliu de dimensiunile și importanța celui în cauză, Conciliul II Vatican, lasă să se înțeleagă că *Ritualul* de până la acea dată a perpetuat o greșeală care punea soția în familie pe o treaptă inferioară celei pe care se află soțul. Sau se poate concluziona că în interiorul familiei, până la Conciliul II Vatican, nu s-a putut vorbi de egalitate între soți în adevăratul sens al cuvântului.

Un alt aspect care reține atenția este conținut de *Ritualul Căsătoriei* în care aflăm o mențiune referitoare la textele biblice care se vor citi în cadrul Sacramentului Căsătoriei când acesta va fi oficiat

---

Romano-Catolicismul și Protestantismul de diferite nuanțe) se deosebesc între ele nu numai prin învățătura de credință sau doctrină și prin organizarea lor, ci și prin cult, care are forme deosebite de la una la alta și care poartă deci, și el, pecete confesională" – *Liturgica generală*, 1, ediția a III-a îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2002, p. 44.

[410] Peter Schineller, S.J., *op. cit.*, p. 598-601; M. Francis Mannion, *Culture, Liturgy and*, în *The New Dictionary...*, p. 307-313; Anscar J. Chupungco, O.S.B., *Cultural Adaptation of the* Liturgy, Paulist Press, Collegeville, New York, 1982; *Liturgies of the Future: the Process an Methodes of Inculturation*, Paulist Press, New York, 1989; Frank Senn, *Liturgy in its Cultural Setting*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

în timpul Postului Mare. Rânduielile specifice acestei perioade sunt importante atât pentru tradiția ortodoxă cât şi pentru cea romano-catolică. Nunta este prilej de bucurie care contravine sobrietății Postului Mare, aşa încât oficierea ei în timpul acestuia încalcă şi pravila postului şi vocația ascetică a familiei chemată într-o astfel de perioadă să se dedice mai mult slujirii lui Dumnezeu prin asceză şi osteneli duhovniceşti.

Două aspecte pozitive se cuvine a fi subliniate aici. Primul, diversitatea textelor biblice prevăzute de Lecționar a fi citite cu prilejul oficierii căsătoriei. Acest aspect reține atenția teologilor ortodocşi dacă ne gândim la faptul că Evangheliarul şi *Apostolul* propun aceleaşi texte biblice pe zile şi perioade liturgice, fără posibilitatea înlocuirii lor cu alte texte, părți însemnate din Sfintele Evanghelii şi din Epistole rămânând total necunoscute participanților la sfintele slujbe. Dealtfel, într-un studiu important care se referă la adaptarea cultului divin, Părintele Profesor Ene Branişte aduce în discuție acest aspect[411]. Al doilea aspect priveşte restaurarea locului şi timpului oficierii Tainei Cununiei, aşa cum se întâmpla în trecutul Bisericii, în timpul Sfintei Liturghii. Cu excepția Tainei Hirotoniei, în tradiția ortodoxă toate celelalte Taine s-au separat de Sfânta Liturghie fiind mai mult "ceremonii private", pierzând caracterul lor primordial de evenimente comunitare oficiate în relație cu Liturghia duminicală. Este adevărat că ritualul Tainelor în Ortodoxie a evoluat foarte mult dobândind o identitate proprie atât de bine conturată încât combinarea lor cu Sfânta Liturghie nu mai este posibilă. Există totuşi experiențe de acest fel însă rezultatele nu promit prea mult[412].

Al doile document, *Decretul despre apostolatul laicilor*, aduce în discuție una dintre vocațiile esențiale ale familiei creştine, este vorba de vocația la apostolat care se manifestă atât în interiorul

---

411 Pr.Prof.Dr. Ene Branişte, *Probleme de actualitate ale Bisericilor de azi: dezvoltare (evoluție) şi revizuire (adaptare) în cult din punct de vedere ortodox*, în „Ortodoxia", XX (1969), nr. 2, p. 197-215.

412 Un *Arhieraticon* grecesc publicat la Atena în 1994 conține o Slujbă a Cununiei alăturată Dumnezeieştii Liturghii, la Preot Dr. Vasile Gavrilă, *Cununia – viață întru Împărăție*, Fundația „Tradiția Românească", Bucureşti, 2004, Anexa 5, p. 433-439.

familiei cât şi în afara ei. Preocupările omului contemporan sunt orientate cu precădere spre carieră, bunăstare, sfirmare personală şi mai puţin spre cultivarea valorilor spirituale şi îmbogăţirea spirituală. O mulţime de responsabilităţi, care altădată aparţineau familiei şi mai ales părinţilor, au fost transferate pe alte instituţii: mama ca formator principal a fost înlocuită cu doica, şcoala a preluat responsabilităţile formării intelectuale şi profesionale, copiii având adesea deficienţe în formarea lor întrucât primii "şapte ani de şcoală" din familie le lipsesc cu desăvârşire. Biserica adeseori este pusă în situaţia de a recupera ceea ce nu s-a făcut nici în familie, nici în şcoală. Familia, prin însăşi vocaţia ei, este mărturisitoare. Din acest punct de vedere pastoraţia ortodoxă are de învăţat, mai ales din modul în care Biserica Romano-Catolică este preocupată de pastoraţia copiilor, a tinerilor, de formarea acestora pentru familie şi, după căsătorie, de pastoraţia familiei[413].

Mult mai detaliat tratează despre rolul familiei în lucrarea pastorală a Bisericii *Constituţia pastorală privind Biserica în lumea contemporană (Gaudium et Spes)*. În partea a doua a acestei *Constituţii*, Conciliul abordează problema demnităţii căsătoriei şi a familiei şi promovarea ei. Mai întâi, *Constituţia* subliniază realitatea că familia este baza oricărei societăţi şi că binele societţii decurge din starea de bine a familiei. Din păcate, însă, nu peste tot în societatea contemporană familia îşi are locul şi îşi primeşte respectul cuvenit. De asemenea, *Constituţia* arată că vocaţia familiei creştine este sfinţenia care se întemeiază pe prezenţa Mântuitorului în familie. Sfinţenia familiei este temă comună Ortodoxiei şi Romano-Catolicismului şi ea se constituie în invitaţie la dialog şi conlucrare. Referindu-se la vocaţia spre sfinţenie a familiei, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel spune: „Întrucât bărbatul şi femeia împreună, adică prima familie, Adam şi Eva, au căzut în păcat prin neascultare faţă de Dumnezeu, acum Iisus Mântuitorul, Noul Adam, începe ridicarea neamului omenesc din păcat alegând tocmai familia ca loc de început al lucrării Sale mântuitoare, prin smerită ascultare faţă de Dumnezeu. Plin de

[413] Despre viziunea pastorală a Conciliului II Vatican la Alois Bişoc, *Introducere în Teologia Pastorală*, Editura Sapientia, Iaşi, 2002, p. 117-137.

înțeles este şi faptul că prima minune pe care o va săvârşi Iisus Mântuitorul în activitatea Sa publică se petrece la întemeierea unei noi familii, la nunta din Cana galileii la care a fost invitat El, Iisus, şi mama sa, Fecioara Maria (Ioan 2, 1-11).Acolo, în mod minunat, Mântuitorul preface apa în vin, arătând că binecuvântarea lui Dumnezeu asupra familiei plineşte ceea ce lipseşte şi aduce bucurie deplină"[414].

Între calitățile familiei enumerate de *Constituție* ies în evidență dragostea conjugală, fidelitatea, indisolubilitatea şi sfințenia. Familia se împlineşte prin naşterea de copii şi prin educarea acestora în spirit creştin, ea, familia, fiind chemată să reflecte în comportamentul ei adevărul de credință mărturisit. Promovarea valorilor familiei creştine este o datorie care aparține în egală măsură familiei însăşi, Bisericii, statului, oamenilor de ştiință, diferitelor asociații etc.

În final, vom face referire pe scurt la cel de-al patrulea document în care se arată grija pastorală față de familie, *Canoanele Conciliului II Vatican.*

Primul aspect pe care dorim să-l subliniem are în vedere conținutul pastoral sau finalitatea pastorală a canoanelor care se referă la căsătorie. Cele 111 canoane scot în evidență, pe de o parte, complexitatea temei, pe de altă parte, importanța pe care catolicismul o acordă familiei în lucrarea ei pastorală. Al doilea aspect pe care îl evidențiem se desprinde din canoanele 1112 şi 1118, al căror text a fost deja arătat mai sus. Îngăduința ca un laic să asiste căsătoriile, fie el „apt, capabil de a-i instrui pe viitorii soți şi bine pregătit pentru a celebra cum se cuvine slujba căsătoriei", aşa cum prescrie canonul 1112, este o alunecare evidentă spre protestantism. Dacă în mod cu totul excepțional acest lucru este posibil atunci când este vorba de Botezul unei persoane aflată în pericol de moarte, nu la fel se poate pune problema în cazul Tainei Căsătoriei sau al oricărei alte Taine. La fel de neînțeleasă este şi Cununia administrată unei persoane botezată în ritul catolic cu o persoană nebotezată. Această situație scoate în evidență o contradicție

[414] †Daniel, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, *Naşterea Domnului – Binecuvântarea familiei*, în vol. *Daruri de Crăciun – înțelesuri ale sărbătorii Naşterii Domnului*, Editura Trinitas, Iaşi, 2005, p. 47.

în canoanele acestei Biserici. Canonul 849 din acelaşi *Cod de Drept* afirmă că „Botezul este poartă a sacramentelor"[415]. Acest fapt este confirmat şi de doctrina catolică[416]. Când canonul 1118 afirmă că un nebotezat poate primi Sacramentul Căsătoriei ne lasă să înţelegem că Botezul nu este neapărat „poartă a sacramentelor" sau că în „staul" se poate intra şi pe „aiurea" cum spune Mântuitorul în pilda despre Păstorul cel bun (Ioan 10).

Fără a detalia, menţionăm faptul că problema căsătoriilor mixte rămâne deschisă[417] şi pentru tradiţia ortodoxă şi pentru cea romano-catolică, însă şi una şi alta trebuie să identifice soluţii pastorale care să răspundă strigătelor celor care din motive diverse, şi adesea nedorite de ei, au ajuns în această situaţie.

Prin tematica abordată documentele prezentate în studiul de faţă oferă o mulţime de uşi deschise pe care cele două Biserici le pot folosi în vederea construirii unui dialog ziditor, dar şi o mulţime de uşi zăvorâte, o dată în plus, care fac în continuare anevoios acest dialog.

---

[415] *Codul de Drept Canonic...*, p. 535.

[416] *Catehismul Bisericii Catolice...*, p. 272.

[417] Aspecte variate privind căsătoria din perspectivă ortodoxă: Pr.prof. Costel Bulgaru, *Sfânta Taină a Cununiei – privire liturgică, pastoral-misionară şi canonică*, Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2011, 202p.; Arhid. Prof. dr. Ioan N. Floca, *Drept canonic oertodox. legislaţie şi administraţie bisericească*, vol. II, Editura Institutlui Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1990, p. 67-110; Pr. Viorel Sava, *Taina Căsătoriei în tradiţia romano-catolică – privire specială asupra reformei liturgice a Conciliului II Vatican*, în vol. *Sfintele Taine în tradiţia liturgică romano-catolică – prezentare şi evaluare din persepctivă ortodoxă*, Editura Performantica, Iaşi, 2007, p. 149-188.

Taina Sfintei Cununii din perspectiva personalităţilor istorico-biblice menţionate în cadrul slujbei

Pr.prof.dr. Ion VICOVAN
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

În tradiția ortodoxă toate slujbele Bisericii, indiferent că este vorba de Sfintele Taine sau ierurgii, de cele închinate Persoanelor Sfintei Treimi, Maicii Domnului şi Sfinților în general, sunt de o profunzime teologică neprețuită. Doar comparându-le cu slujbele altor Biserici, evident de altă tradiție decât cea ortodoxă, realizăm ce tezaur valoros are Biserica Ortodoxă. Aşa înțeleg ceea ce îmi spunea, cu mulți ani în urmă (1994), un distins preot romano-catolic din Germania: „dacă noi catolicii, zicea el, nu ne întoarcem la mistica răsăriteană, riscăm să dispărem ca Biserică". Iar foarte recent (4-6 noiembrie a.c.), cu prilejul vizitei pastorale pe care Înaltpreasfințitul Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei şi Bucovinei, a întreprins-o la Baden-Baden (Germania), la Stourdzakapelle (Capela Stourdza), cu hramul „Sf. Arhanghel Mihail", subsemnatul, în calitate de însoțitor, într-o convorbire purtată cu un conte de Baden, am aflat că persoana în discuție, creştin romano-catolic „practicant", trăieşte cu amărăciune slujbele la care ia parte, întrucât în ultima vreme ritul liturgic catolic a fost atât de mult redus încât s-a apropiat de cel protestant, devenind astfel foarte sărac.

Din acest punct de vedere, afirm cu tărie şi convingere că slujba ortodoxă în sine, dacă este oficiată cu claritate, în duhul adecvat spațiului eclesial şi rostului ei soteriologic, reprezintă o cateheză reuşită. Dacă la aceasta am adăuga şi câteva cuvinte lămuritoare asupra conținutului ei, ar fi o lecție de Religie de mare valoare.

Tocmai de aceea, în acest an omagial dedicat „Tainei Sfântului Botez şi Sfintei Cununii", am considerat oportun să fac o incursiune

în slujba Sfintei Cununii din perspectiva personalităților istorico-biblice menționate în cadrul ei, pentru a sublinia astfel bogăția acesteia.

După cum se poate lesne observa, această slujbă, ca dealtfel toate slujbele Bisericii noastre, au o semnificativă dimensiune istorică. Şi când fac această afirmație nu am în vedere evoluția istorică a slujbelor, ci persoanele istorico-biblice menționate în cadrul lor. Şi dacă ținem cont de rolul sau importanța acestora în istoria biblică, respectiv istoria Bisericii, realizăm cât de valoroase sunt slujbele Bisericii Ortodoxe.

Ceea ce atrage atenția în primul rând în cadrul slujbei Sfintei Cununii este numărul, aş zice, foarte mare al personalităților biblice din Vechiul şi Noul Testament, cărora li se adaugă şi unii dintre Sfinții primelor secole ale Bisericii primare.

Şirul personalităților biblice este deschis de patriarhul **Avraam**, amintit în prima rugăciune de la logodnă.

Astfel se spune: „Doamne, Dumnezeul nostru, Care împreună cu sluga patriarhului Avraam, ai călătorit în Mesopotamia, trimițându-l să logodească *femeia* (subl.n.) stăpânului său Isaac şi, prin mijlocirea scoaterii de apă, i-ai descoperit să logodească pe Rebeca"[418].

Avraam (Fac. 12-25), după cum se ştie, a fost primul dintre patriarhi. El a rămas în istoria biblică prin credință fermă pe care a avut-o în Dumnezeu. Aş aminti, în acest sens, pe lângă ideea menționată mai sus, două dintre locurile prin care a fost consemnat în istoria mântuirii. Este vorba, mai întâi, despre episodul cu Isaac (Fac. 22), pe care n-a ezitat o clipă să-l aducă jertfă, aşa cum îi ceruse Dumnezeu. Al doilea moment îl reprezintă textul din epistola către Evrei (cap. 11, 8-19)[419] în care Sfântul Apostol Pavel îl prezintă pe Avraam ca model de credință.

Pomenirea lui în cadrul slujbei Sfintei Cununii vrea să arate că atunci când cineva doreşte să se căsătorească, acesta trebuie să se

---

[418] *Aghiasmatar*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Buc.ureşti, 2002, p. 83.

[419] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Bucureşti, 1975.

roage cu credință tare lui Dumnezeu, ca și Avraam, și Acesta îi va descoperi „femeia", respectiv „bărbatul", adică persoana menită lui/ei. Este important de reținut faptul că referindu-se la persoana aleasă sau „pusă de o parte" ca urmare a rugăciunii, textul utilizează articolul hotărât-*femeia* și nu *femeie*.

Cu alte cuvinte, atunci când ne rugăm lui Dumnezeu să ne descopere persoana potrivită pentru a întemeia o familie creștină, cu „frică de Dumnezeu", Acesta ne-o descoperă, „ne-o scoate în cale", după cum odinioară pe Rebeca.

Aceasta mai înseamnă că doar cu ajutorul lui Dumnezeu fiecare poate găsi „jumătatea sa", întemeindu-se astfel o familie durabilă, statornică și binecuvântată. Exemplul de față este tocmai contrargumentul celor care, din păcate, în ultima vreme, vorbesc, agrează și chiar încheie așa-numitele „căsătorii de probă", motivând că cei doi trebuie să se cunoască și chiar să conviețuiască înainte de a primi Taina Sfintei Cununii. Dincolo de textul biblic menționat de slujba Sfintei Cununii, care poate fi invocat ca temei, realitatea reprezintă dovada cea mai concretă că acest argument nu are fundament, căsătoriile întemeiate în acest mod se destramă mai repede, deoarece „sunt clădite pe nisip" și nu „piatră" (Matei 7, 25-26).

În cadrul aceleiași rugăciuni mai sunt pomeniți Iosif, care a primit stăpânirea Egiptului, Daniel, care „s-a preamărit în țara Babilonului", Tamara, cea care a aflat adevărul, și Moise, care a fost „întrarmat" în Marea Roșie.

Despre **Iosif** (Fac. 37) se știe că a fost fiul cel mai iubit al lui Iacov (Israel), întrucât era „copilul bătrâneților lui" (v.3). Ca semn al dragostei, tatăl său îi făcuse o „haină lungă și aleasă" (v.3). Pentru acest motiv, dar și pentru visul pe care l-a avut, frații săi îl „pizmuiau", „uneltind asupra lui să-l omoare" (v.18). Însă la sfatul lui Iuda, nu l-au ucis, ci l-au vândut ismaeliților, iar aceștia, la rândul lor, l-au vândut în Egipt, lui Putifar, „dregător și comandant al gărzii la curtea lui Faraon" (v.36). În casa acestuia fiind, „pus peste casa sa" și având „toate pe mâna sa", întrucât n-a consimțit să săvârșească păcatul desfrânării cu soția lui Putifar, aceasta l-a pârât soțului în chip mincinos, iar Putifar l-a aruncat în închisoare. În acest timp Faraon a avut mai multe vise care l-au pus pe gânduri, cu atât mai mult cu cât nimeni dintre „magii" și

„înțelepții Egiptului" nu le-au putut tâlcui. La recomandarea mai-marelui paharnic, căruia Iosif îi tâlcuise visul în vremea în care şi el se afla în închisoare, Faraon l-a chemat pe Iosif să-i tălmăcească visele. Astfel, Iosif, prin tălmăcirea viselor a avertizat pe Faraon asupra a ceea ce urma să se petreacă cu Egiptul. Acest lucru l-a determinat pe Faraon să-l „pună peste tot pământul Egiptului" (v.41), iar ca semn al autorității şi cinstei pe care i le-a oferit, Faraon „şi-a scos inelul din degetul său şi l-a pus în degetul lui Iosif, l-a îmbrăcat cu haină de vison şi i-a pus lanț de aur împrejurul gâtului lui", după care „a poruncit să fie purtat în a doua trăsură a sa, iar poporul să-i cadă în genunchi" (v.42-43).

Pomenirea lui Iosif la slujba logodnei vrea să arate că Dumnezeu îi cheamă pe logodnici la aceeaşi înaltă cinste la care a fost chemat şi Iosif, că El va fi cu ei mereu, aşa cum a fost cu Iosif şi acasă şi atunci când a fost vândut şi atunci când a fost în închisoare, dar şi atunci când a fost pus mai mare peste țara Egiptului. Dumnezeu a fost mereu cu el, pentru că şi el mereu s-a rugat Lui. O clipă nu s-a îndepărtat de Dumnezeu. Iar verigheta este tocmai semnul acestei legături cu Dumnezeu, de aceea se şi aşază mai întâi pe inelarul mâinii drepte, după care se schimbă apoi pe cel al mâinii stângi.

Daniel (Daniel 2) este cel care, în urma rugăciunii adresate lui Dumnezeu şi descoperirii făcute de către Acesta, mai întâi i-a spus, iar apoi i-a şi tâlcuit visul lui Nabucodonosor, motiv pentru care acesta l-a „ridicat la mare vrednicie pe Daniel şi i-a dat daruri şi numeroase lucruri de mare preț şi l-a pus guvernator peste tot ținutul Babilonului şi căpetenie peste toți înțelepții Babilonului" (v.48).

Pomenirea lui în cadrul slujbei logodnei ne învață că Dumnezeu este cu logodnicii care-i cer ajutorul, luminându-i şi înțelepțindu-i, dându-le „mărire şi cinste", aşa cum se va cânta în cadrul Sfintei Cununii (p. 95).

Tamara (Fac. 38) este amintită în aceeaşi rugăciune datorită faptului că păstrând inelul primit de la Iuda, acesta a fost nevoit să recunoască adevărul şi să-şi corecteze atitudinea față de ea. Din acest motiv, inelul amintit în cazul ei simbolizează adevărul şi fidelitatea.

Moise (Fac. 2-40, Leviticul, Numerii şi Deutoronomul) este menţionat cu referire la minunea trecerii poporului ales prin Marea Roşie, la ieşirea din robia egipteană. Aceasta sugerează că prin puterea lui Dumnezeu, ca şi Moise oarecând, logodnicii sunt „întrarmaţi" cu puterea de a depăşi cele mai mari şi mai grele obstacole care apar în familie pe „marea" acestei vieţi.

Adam este pomenit la slujba propriu-zisă a Sfintei Cununii de mai multe ori. Şi acest lucru este firesc, întrucât el este protopărintele neamului omenesc. Adam şi soţia sa, Eva, sunt menţionaţi mai des, ei constituind cea dintâi familie creată şi binecuvântată de Dumnezeu, „Ziditorul a toată făptura" (p.89), din acest punct de vedere familia fiind cea mai veche instituţie umană.

După pomenirea lui Adam şi Eva, rugăciunea revine la binecuvântarea pe care Dumnezeu a revărsat-o asupra lui **Avraam** şi **Sarra**, Avraam devenind prin binecuvântare „tată a multe neamuri". După acesta sunt menţionaţi **Isaac** şi **Rebeca**, Isaac fiind cel de-al doilea patriarh care a dus mai departe nădejdea venirii unui Răscumpărător. După ei sunt menţionaţi **Iacov** şi **Rahela**, cel de-a treilea patriarh fiind binecuvântat de „Dumnezeul lui Avraam şi al lui Isaac" cu „doisprezece patriarhi".

Mai departe sunt enumeraţi **Iosif** şi **Asineta**, cel dintâi fiind ales de Dumnezeu să-şi salveze familia de la foamete şi s-o aşeze în ţara Egiptului, în cel mai bogat ţinut, unde se vor înmulţi foarte mult. Ca şi în cazul patriarhilor, unde sunt amintiţi urmaşii lor la modul general, şi la Iosif şi Asineta sunt menţionaţi urmaşii lor, însă nominal: Efrem şi Manase (pp.89-90).

Prin pomenirea patriarhilor Vechiului Testament ni se transmite mesajul că Dumnezeu Care i-a binecuvântat şi a fost cu ei atât în împlinirile lor, cât şi în încercările prin care au trecut, rămânând astfel „credincios făgăduinţei", Acelaşi Dumnezeu este chemat să fie cu mirii care întemeiază o nouă familie, ca şi cei de mai sus, şi că El va fi cu ei şi „la bine şi la greu". Pe de altă parte, textul liturgic vrea să arate şi faptul că binecuvântarea familiilor biblice s-a concretizat şi prin dobândirea de vrednici urmaşi. Tocmai de aceea, în cadrul slujbei ne rugăm, între altele, pentru „dobândirea de prunci buni, spre folos" (p.88).

După enumerarea celor menționați, toți aparținând Vechiului Testament, rânduiala Sfintei Cununii face trimitere la o familie care face legătura în Vechiul şi Noul Legământ, respectiv **Zaharia** şi **Elisabeta,** părinții Sfântului Ioan Înaintemergătorul şi Botezătorul Domnului. Apoi, după ce aminteşte de „rădăcina lui Iesei după trup" şi de Sfânta Fecioara Maria, rugăciunea se opreşte la Nunta din Cana Galileii, unde Mântuitorul a venit datorită „negrăitului Său har şi bunătății Sale celei multe" (p.90). Cu alte cuvinte, rugăciunea din care am citat până acum îi aşază pe miri în rând cu patriarhii şi drepții Vechiului Testament, precum şi cu Sfinți din Noul Testament. Acelaşi Dumnezeu i-a binecuvântat în istorie pe aceia, iar Dumnezeu-Omul a binecuvântat, tot în istorie, însă în cea „a Noului Legământ", în una ce urma a fi „restaurată" (D. Stăniloae), inaugurată cu nunta din Cana Galileii (p.90).

Rugăciunea a doua de la Sfânta Cununie, într-o bună parte a ei, este una de invocare a binecuvântării, şi anume ca Dumnezeu să-i binecuvinteze cu aceeaşi binecuvântare cu care i-a binecuvântat odinioară pe Avraam şi Sarra, pe Isaac şi Rebeca, pe Iacov şi pe toți patriarhii, pe Iosif şi Asineta, pe Moise şi Semfora, pe Ioachim şi Ana, pe Zaharia şi Elisabeta (p.92).

Comparând cele două fragmente ce conțin personalități biblice, cu precădere din Vechiul Testament, din cele două rugăciuni de la Sfânta Cununie, observăm două noi elemente în cel de-al doilea fragment: 1. numărul personalităților biblice amintite este completat cu **Moise** şi **Semfora,** cu **Ioachim** şi **Ana;** 2. dacă în primul fragment Dumnezeu este amintit ca fiind Cel ce a fost cu Avraam şi Sarra şi cu toți ceilalți pomeniți, în fragmentul al doilea invocăm în mod concret şi real binecuvântarea asupra mirilor. Cu alte cuvinte, dacă în prima rugăciune Dumnezeu este prezentat ca fiind Dumnezeul lui Avraam, al lui Issac şi al celorlalți, în cea de-a doua El este chemat să-i binecuvinteze pe mirii care primesc Sfânta Taină a cununiei ca şi pe aceia.

Cât priveşte **Moise** şi **Semfora** menționați în cea de-a doua rugăciune, ei ocupă, mai ales Moise, un loc cu totul aparte în istoria poporului ales. Dacă Moise a mai fost pomenit la logodnă, în legătură cu momentul trecerii prin Marea Roşie, acum este

menționat împreună cu soția sa Semfora, ca cei care s-au împărtășit „cu bogăție" din binecuvântarea lui Dumnezeu.

Referitor la **Ioachim** și **Ana**, ei sunt, după cum bine se știe, părinții Sfintei Fecioare Maria devenită, prin „pogorârea Duhului Sfânt și prin umbrirea puterii Celui Preaînalt" (Luca 1, 35) Maica Domnului. Atât ei, cât și părinții Sfântului Ioan Botezătorul au avut o viață cu totul aleasă, iar copiii pe care i-au primit ca dar de la Dumnezeu pentru ei și pentru omenire-Sfânta Maria și Sfântul Ioan- le-au fost dăruiți ca rod al rugăciunii, al nădejdii și al dreptei lor viețuiri.

După ce s-a invocat binecuvântarea lui Dumnezeu asupra lor, Biserica se roagă ca Dumnezeu să-i păzească pe ei, precum au fost păziți: **Noe** „în corabie", **Iona** „în pântecele chitului" și **Sfinții trei tineri** care au „primit rouă din cer" (p.92).

Noe a fost singurul care, împreună cu familia, a supraviețuit potopului (Fac. 7-10). Pentru că „a avut har înaintea Domnului Dumnezeu" (Fac. 6, 8), el a fost salvat de potop, Dumnezeu pregătindu-l din vreme, spunându-i să facă o corabie în care să intre el, familia lui, animale curate și necurate.

Iona este proorocul Vechiului Testament care, crezând că poate fugi „de la fața lui Dumnezeu", a dorit să plece în Tarsis (Iona 1, 3). Pe mare fiind, stârnindu-se o „furtună puternică", corăbierii aflând că el este pricina furtunii, l-au aruncat (din corabie) în mare. A fost salvat de Dumnezeu în chip miraculos, așa cum spune rugăciunea, fiind înghițit de „un chit" trimis de Dumnezeu-Creatorul.

Sfinții trei tineri (Daniel 3), Șadrac, Meșac și Abed-Nego, sunt cei care n-au dat ascultare poruncii lui Nabucodonosor de a se închina „chipului de aur" (v.1). Fiind pârâți regelui, acesta a poruncit să fie aruncați într-un cuptor de foc încins de șapte ori, deci atât de tare, încât cei care i-au aruncat „au fost mistuiți de văpaia focului" (v.22). Nesuferind nici „o vătămare", „nici perii capului nu se pârliseră și că hainele lor erau neschimbate și că nici nu miroseau a foc" (v.27), minunea și credința lor l-au impresionat atât de mult pe Nabucodonosor, încât i-a numit în funcții importante peste „ținutul Babilonului".

Mențiunea celor de mai sus în această rugăciune, cu formula ca mirii să fie păziți precum aceştia (Noe, Iona şi Sfinții trei tineri) este foarte importantă, deoarece toate persoanele şi momentele în care au fost pomenite, fiind excepționale, aceasta indică cât de specială este dorirea-rugăciune pe care Biserica o înalță pentru miri.

Ultima personalitate pomenită în acest fragment este „fericita Elena", mama Sfântului Constantin cel Mare. Ea este menționată, întrucât, descoperind Sfânta Cruce (în anul 326), a avut o bucurie nedescrisă, bucuria ei devenind astfel în Biserică bucuria paradigmă. Amintind-o la slujba Sfintei Cununii, Biserica se roagă pentru ca şi mirii să trăiască în viața de familie bucuria Sfintei Elena.

În al patrulea fragment din această rugăciune ne rugăm ca Dumnezeu să-şi „aducă aminte de ei", de miri, precum şi-a adus aminte de **Enoh**, de **Sem** şi de **Ilie**, precum şi de cei **patruzeci de mucenici.**

Enoh (Fac. 5), tatăl lui Matusalem, „a plăcut lui Dumnezeu şi apoi nu s-a mai aflat, pentru că l-a mutat Dumnezeu" (v.24). Cu alte cuvinte, el a fost primul om ridicat cu trupul la cer.

Sem (Fac.10, 1) este primul dintre fiii lui Noe, prin care s-a înmulțit neamul omenesc după potop.

Ilie (III Regi 17-19, IV Regi 1-2), prooroc al Vechiului Testament a intrat în istoria biblică prin râvna față de cele sfinte, fidelitate față de „Dumnezeu cel viu" şi transmiterea voii lui Dumnezeu.

Pomenirea lor în cadrul Sfintei Cununii exprimă, pe de o parte, chemarea specială la care este chemată familia, iar pe de altă parte, Sfinții menționați să le fie modele de viață şi ajutor în împlinirea vieții de familie.

Cei patruzeci de mucenici au supraviețuit în chip miraculos, datorită credinței statornice, gerului pe care l-au îndurat, la începutul veacului al IV-lea, în vremea lui Liciniu (307-324), într-un iezer din Sevasta Armeniei, după care au sfârşit ca martiri (data de pomenire fiind 9 martie).

Mențiunea lor este legată de momentul primirii „cununilor din cer". Mirii, ca cei care primesc pe capete „cununi", trebuie să-şi asume, ca şi sfinții mucenici, jertfelnicia până la capăt şi doar aşa vor fi încununați „cu mărire şi cu cinste" (p.95).

În final sunt amintiți **Sfinții împărați Constantin şi Elena şi Sfântul Mare Mucenic Procopie .**

Sfinții Constantin (306-337) **şi Elena** sunt pomeniți, pe de o parte, pentru faptul că datorită libertății pe care au acordat-o creştinismului, învățătura Evangheliei s-a răspândit foarte repede, iar pe de altă parte, cum afirmam mai sus, ei reprezintă bucuria model a creştinismului. În acelaşi timp, arată şi importanța educației, se înțelege, religioase în familie. Constantin cel Mare n-ar fi ajuns „cel mare", dacă n-ar fi contribuit la educația lui, într-o mare măsură, mama sa Elena.

Sfântul Mare Mucenic Procopie, prăznuit în 8 iulie, a pătimit moarte martirică în vremea împăratului Dioclețian (284-305), la începutul veacului al IV-lea. Este menționat Sfântul Procopie, şi nu alt sfânt mare mucenic, întrucât în viața lui se relatează că după ce s-a convertit la creştinism, a pătimit o mulțime de chinuri groaznice, încât mama sa, inițial păgână înfocată, cât şi douăsprezece femei de bun neam, au îmbrățişat creştinismul. Fiind şi ele supuse la chinuri pentru a renunța la învățătura creştină, au suferit cu bărbăție toate muncile, în final fiind martirizate prin tăiere cu sabia. Pomenirea sfântului mare mucenic Procopie în cadrul Tainei Sfintei Cununii arată că familia presupune în mod obligatoriu mucenicie, jertfă. Nu întâmplător vorbindu-se despre familie se utilizează sintagma „crucea familiei".

În *concluzie* se poate afirma că slujba Sfintei Cununii, mai mult decât alte slujbe ale Bisericii, conține în rânduiala ei o mulțime de personalități istorice atât din Vechiul (Adam şi Eva, Avraam şi Sarra, Isaac şi Rebeca, Iacob şi Rahela, Iosif şi Asineta, Moise şi Semfora, Enoh, Sem, Ilie, Noe, Iona, Daniel, Tamara, Sfinții trei tineri) şi din Noul Testament (Zaharia şi Elisabeta, Ioachim şi Ana), cât şi din istoria Bisericii primare (Sfinții 40 de mucenici, Sfântul Mare Mucenic Procopie, Sfinții împărați Constantin şi Elena).

Aceasta arată, pe de o parte, că familia se bucură de o cinste cu totul specială în Biserică, iar fiecare dintre personalitățile amintite, în funcție de viața lor sau de momentul vieții lor pomenită/ pomenit în cadrul Sfintei Taine a Cununiei, exprimă o binecuvân-

tare, o rugăciune, un mesaj profund atât pentru viața materială, cât şi pentru viața spirituală a familiei.

Pe de altă parte, prin slujba Cununiei, mirii sunt puşi alături de drepții Vechiului Testament şi sfinții Noului Testament sau de cei ai Bisericii primare într-un şir neîntrerupt. Aceasta vrea să arate că între aceia de atunci, din diferite locuri şi timpuri, şi cei din momentul săvârşirii Sfintei Taine nu există decât diferență de timp. Acelaşi Dumnezeu şi aceeaşi binecuvântare sunt invocate şi asupra lor, ei având aceeaşi slujire sau chemare ca şi aceia.

Însă familiile de drepți şi de sfinți, menționate în cadrul slujbei, n-au rămas în istoria biblică sau în istoria mântuirii doar prin ele însele, ci, ca în cazul multora dintre ele, şi prin urmaşii pe care Dumnezeu i-a „dăruit". Utilizarea expresiei de mai sus (dăruit), sugerează că Dumnezeu le-a dat copii buni nu pentru că ei ar fi meritat acest lucru, ci pentru că El bun şi generos, copiii fiind un „dar", cel mai de preț dar de la Dumnezeu. Şi de aceea, Cununia este Sfânta Taină prin care familia este chemată, ca alături de Dumnezeu Creatorul, să devină colaboratoare sau copărtaşă la creație.

Totodată, deşi slujba Sfintei Cununii se săvârşeşte pentru binecuvântarea familiei, ea nu are în vedere doar începutul acesteia, ci şi ceea ce va urma în viața de familie „până la mormânt" şi chiar dincolo, rugându-ne ca acele cununi să fie primite şi în Împărăția Sa. Pe de o parte, preotul se roagă ca Dumnezeu „să umple casele lor de grâu, de vin, de untdelemn şi de toată bunătatea", iar pe de altă parte să dobândească şi bunătățile „cele făgăduite" sau cereşti.

Cu alte cuvinte, în afara Sfintei Cununii nu sunt doriri sau urări mai frumoase, mai complexe, mai necesare şi mai folositoare pentru o familie, decât ceea ce Biserica le adresează sub formă de urare sau dorire-rugăciune. A face urări sau a adresa doriri mirilor la cununie este ceva frumos şi firesc, însă împlinirea lor nu ține doar de miri, în timp ce a face acest doriri sub forma rugăciunii, ele au şanse mari să se împlinească, întrucât Mântuitorul ne încredințează că „oricâte" vom cere cu credință, Dumnezeu ne va da sau împlini.

Şi dacă astăzi, din păcate, familia nu mai este cea de altă dată, aceasta se datorează, evident, multor factori, însă unul principal este acela că cei care doresc să întemeieze o familie, nu se mai

pregătesc pentru ea precum odinioară, că nu înțeleg îndeajuns marea demnitate la care este chemată familia, că nu pun în centrul evenimentelor care au loc cu prilejul „nunții" slujba Sfintei Cununii etc.

De aceea am dorit ca abordând slujba Sfintei Cununii din perspectiva evenimentelor istorico-biblice să trag un semnal de alarmă, anume că atunci când omenirea, un popor în general se află într-o criză, Biserica şi istoria ei ne oferă soluția ieşirii din criză: întoarcerea la Dumnezeu, la drepții, la sfinți.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Familia contemporană, între ideal şi criză

Pr. prof. dr. Ioan C. TEŞU
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„D. Stăniloae" Iaşi

Rezumat

Analiştii problemelor cu care se confruntă familia contemporană vorbesc despre o reală „criză" a acesteia, care are drept cauză „emanciparea" relaţiilor dintre bărbat şi femeie, soţ şi soţie, părinţi şi copii, în sensul unei liberalizări totale, însă cu numeroase urmări negative.

Încercând să identifice efectele acestor mutaţii şi făcând o radiografie morală a problemelor familiei zilelor noastre, autorul subliniază faptul că revigorarea acesteia şi ridicarea la statutul de Sfântă Taină, pe care i l-a conferit credinţa creştină, se realizează prin redescoperirea sensurilor ei înalte şi a vocaţiei sale esenţiale: mântuirea sau desăvârşirea membrilor ei. Prin aceasta, familia devine un „laborator al desăvârşirii umane", un altar de jertfă a egoismului şi loc al dăruirii de sine, o „mică Biserică" şi antecameră a Împărăţiei Cerurilor, încă din lumea prezentă.

Cuvinte cheie: iubire, sexualitate, familie, căsnicie, desăvârşire

De-a lungul vremurilor, în sânul celor mai multor popoare şi în cadrul celor mai variate culturi, familia a fost considerată a fi „leagăn" al vieţii şi al civilizaţiei, loc al împlinirii de sine şi comunitare a omului, spaţiul spiritual şi mediul cel mai prielnic al existenţei şi afirmării vieţii umane, în ceea ce aceasta are mai înalt şi frumos - jertfa de sine, iubirea şi dăruirea.

Răspunzând nevoii ontologice a omului de dialog şi comuniune, de împărtăşire şi primire a tainei sufletului persoanei iubite, a bucuriilor şi împlinirilor acesteia, dar şi a încercărilor şi suferinţelor ei tainice, familia a fost preţuită, elogiată şi cultivată în istoria lumii şi a omului, ca fiind cea mai înaltă formă de conviețuire umană, de dobândire a fericirii în lumea aceasta, dar şi ca anticipare şi pregustare a bucuriilor viitoare şi veşnice, ce se pregătesc încă de aici şi de acum.

Rânduită de către Dumnezeu, prin actul creării omului, pe care l-a văzut „că nu este bine să fie singur" (Facere 2,18) şi căruia, ca urmare, „i-a rânduit un ajutor pe potriva lui" (Facere 2,18), familia îşi dobândeşte o cinste şi o preţuire specială în credinţa creştină, prin ridicarea ei la demnitatea de Sfântă Taină. Mântuitorul Hristos, Sfinţii Săi Apostoli, Sfinţii Părinţi, scriitorii bisericeşti şi întreaga teologie creştină au elogiat, de-al lungul veacurilor, frumuseţile acesteia, au prezentat, la modul ideal, criteriile de întemeiere ale ei, relaţiile ce trebuie să existe între membrii săi, scopul, vocaţia şi sensul ei esenţial - mântuirea membrilor acesteia şi, prin aceasta, îmbunătăţirea vieţii la modul general, avertizând, totodată, şi asupra încercărilor şi rănilor ei tainice.

Constituind forma cea mai largă de convieţuire umană şi având o vechime atât de mare, nu este de mirare faptul că familia a fost şi una dintre cele mai ispitite valori autentice ale vieţii umane. În evoluţia ei istorică şi duhovnicească, aceasta a fost greu încercată de numeroase forme de imoralitate şi promiscuitate, infidelitate şi agresivitate, de alterarea şi deformarea relaţiilor dintre membrii ei, toate acestea constituind forme deviante şi căderi de la frumuseţea şi demnitatea sa şi atentând greu la statornicia şi trăinicia ei. De la vechile practici păgâne ale poligamiei şi infidelităţii, la dreptul absolut al „stăpânului" familiei - bărbatul -, de viaţă şi de moarte asupra soţiei (socotită vreme îndelungată un „animal" lipsit de suflet, de raţionalitate duhovnicească şi de sensibilitate) şi a pruncilor, consideraţi împreună adevăraţi „sclavi", şi până la goana nebună a omului contemporan, de căutare şi procurare a plăcerilor personale, de cele mai multe ori în mod păcătos şi pătimaş -, se întrevăd şi se simt durerile şi suferinţele ei, încercarea de a le depăşi, în vederea afirmării rolului ei în viaţa fiinţei umane, tot mai frământată şi tot mai tulburată de valurile plăcerilor şi poftelor, pe care le cultivă lumea şi societatea contemporană, până la paroxism.

Am putea spune că păgânismului din vechime îi corespunde o nouă formă de păgânism, în baza căreia omul renunţă cu deosebită uşurinţă la idealurile morale, în favoarea unor plăceri grosiere şi trecătoare. Asistăm, în vremurile noastre, la o inversare a ierarhiei valorilor, în sensul „cocoţării" pe soclul onorurilor, a

bunurilor materiale, în detrimentul cultivării valorilor înalte şi spirituale. Mai mult chiar, constatăm astăzi cu tristeţe cum valori şi virtuţi care au fost preţuite vreme îndelungată, inclusiv cele legate de familie, sunt considerate de către omul modern lucruri „de ruşine", iar păcate îndelung şi aspru înfierate, socotite, dacă nu virtuţi şi fapte vrednice de laudă, măcar a face parte din firescul vieţii, a fi un lucru deja obişnuit, lăudat şi nicidecum criticat; acceptat, nu lepădat.

Părinţii din vechime par a avea deplină dreptate în zicerile lor în care spuneau că, în vremurile de apoi, păcatele „vor călări" lumea, iar virtuţile vor fi luate în derâdere. Or, observăm cum astăzi păcatele sunt larg cultivate şi lărgite, în forme, nuanţe, intensitate şi frecvenţă, în timp ce faptele bune şi virtuţile par a fi izgonite, ostracizate, în sufletul a tot mai puţini creştini dornici de viaţă duhovnicească înaltă, de îmbunătăţire morală şi mântuire.

Dincolo de toate aceste realităţi, mare parte dintre ele îngrijorătoare nu numai pentru credinţa creştină, ci pentru însuşi viitorul fiinţei umane, Biserica Ortodoxă nu a abdicat de la rolul ei de călăuză morală şi nu a încetat să propovăduiască, în speranţa sensibilizării şi a conştientizării generale, frumuseţile, harul şi darurile căsătoriei, ale căsniciei şi familiei.

Iar, în demersul nostru, de valorizare, pe de o parte, a importanţei acestei forme de viaţă umană, iar pe de altă parte, a aprecierilor înalte la adresa ei, aparţinând Părinţilor duhovniceşti ai credinţei dreptmăritoare, un prim aspect socotim a-l reprezenta diagnosticarea cât mai precisă a stării sau situaţiei ei actuale, în speranţa identificării remediilor sau mijoacelor celor mai eficiente de ridicare a acesteia din suferinţă şi de restabilire a ei la valoarea care i-a fost dăruită şi este meritată.

Cauze şi forme ale crizei familiei contemporane

În prezent, se vorbeşte tot mai mult despre schimbările care s-au produs în sânul şi în modul de percepţie asupra familiei în ultimul secol, provocate de civilizaţia industrială şi de urbanizare, de alienarea morală a omului contemporan, de revoluţionarea, până la schimbare şi abolire, a vechilor cutume şi relaţii ce îi guvernau altădată viaţa. Din fragedă pruncie, copilul este învăţat

să se afirme, chiar şi cu preţul sacrificării intereselor celorlalţi, să îşi organizeze viaţa după propriul şi bunul său plac, să caute împlinirea dorinţelor sale cu orice preţ, să fie fericit. Însă mijloacele pe care le foloseşte nu sunt totdeauna dintre cele mai înalte şi oneste. Adeseori, ele trădează egoism şi rapacitate, individualism şi lipsă de sensibilitate. Într-o lume în care dumnezeul omului actual pare a fi banul, iar religia lui - plăcerea, într-o societate în care sunt cultivate până la paroxism, prin toate canalele şi mijloacele posibile, plăcerile, în care întemeierea unei familii este adesea privită ca fiind ceva desuet, iar naşterea de copii, o piedică în calea realizării de sine, familia pare a fi cel mai grav lovită de valurile duhului frivol al lumii acesteia.

Astăzi, erotizarea profundă a societăţii este o realitate obiectivă. Se clamează tot mai larg emanciparea femeii, se vorbeşte tot mai larg despre „liberalizarea" şi „democratizarea sexuală", se propovăduieşte o „nouă dezordine amoroasă"[420]. Sunt căutate şi preferate relaţiile ocazionale, fără implicaţii sentimentale profunde şi responsabilităţi morale reale, este încurajat fiziologicul sau organicul şi nicidecum spiritualitatea şi moralitatea înaltă. Omul caută facilul, cultivă trupescul, îşi doreşte şi solicită împlinirea poftelor şi a plăcerilor sale, de cele mai multe ori păcătoase şi legate exclusiv de trup.

În fuga sa din calea durerii, spre procurare a plăcerii, cum caracteriza Sfântul Maxim Mărturisitorul goana omului după fericire, relaţiile şi chiar şi trăirile interioare au fost adaptate împlinirii acestor scopuri, ceea ce, în realitate, înseamnă contrafacerea, pervertirea şi ignorarea semnificaţiilor autentice ale experienţelor sale umane.

Într-o formulă mai restrânsă, putem observa că omul a ajuns să se ignore pe sine, în sensul de a-şi tăgădui ceea ce are mai înalt şi frumos în viaţa sa, elementul legat de spiritualitate şi moralitate, trăind în afirmarea tot mai largă a aspectului de materialitate, de plăcere şi senzualitate. Iar acest miraj şi această amăgire de sine, îl duc pe marginea prăpastiei existenţei, în stare de vid existenţial.

---

[420] Pascal Bruckner, Alain Finkielkraut, *Noua dezordine amoroasă*, traducere din limba franceză de Luminiţa Brăileanu, Editura TREI, Bucureşti, 2005.

Trăieşte în subteranele vieţii şi ale conştiinţei sale, adeseori, cu o conştiinţă pervertită - a deplinei împliniri şi a aflării pe culmile sau vârfurile ei, până când experienţele dureroase fizic şi spiritual, îl trezesc din această orbie şi beţie, îi resituează şi îl repoziţionează pe axa existenţei sale.

Cade şi se prăbuşeşte cu sentimentul că, în fapt, şi-a deschis aripile şi şi-a luat zborul, dar şi aceasta, nu spre zările senine ale vieţii frumoase şi virtuoase, ci spre sferele şi subteranele întunecoase ale acesteia. Se adânceşte în explorarea plăcerilor şi păcatelor, cu sentimentul că se înalţă şi îşi largeşte experienţa de viaţă. Din această cauză, cel mai frecvent, când se trezeşte din amăgirea de sine şi rătăcirea în care s-a aflat, trăieşte sentimentul eşecului şi al vidului existenţial, al neîmplinirii de sine şi al zădărniciei vieţii sale, iar aceasta se datorează păcatelor şi patimilor care l-au amăgit şi în care a trăit. Senzaţia de gol sufletesc, de inutilitate şi risipire, pe care le trăieşte, se datorează minciunii păcatului, ca unul care a promis şi a solicitat din partea omului totul sau aproape totul, l-a antrenat deplin în săvârşirea lui, iar atunci când s-a trezit din orbirea produsă de el, are nefericitul prilej să constate grava lui minciună: faptul de a fi promis totul, de a fi solicitat totul sau aproape totul şi de a-i fi oferit în schimb nimic sau aproape nimic.

Anunţând că „de fapt, familia nu mai există. Cel puţin în accepţiunea comunitară, ea s-a destrămat complet"[421], analiştii contemporani ai problemelor ei apreciază că adevărata şi ultima cauză a tututor acestor schimbări o constituie modificarea relaţiilor dintre bărbat şi femeie, în cadrul mult doritei „emancipări" a acesteia din urmă[422]. Dorinţa femeii de afirmare, antrenarea în ocupaţii şi activităţi dintre cele mai variate, dar în acelaşi timp

[421] „ ... familia nu mai există. Cel puţin în accepţiunea comunitară, ea s-a destrămat complet. În accepţiune societală ea este cu totul altceva, numai familie nu. Titulatura a rămas, dar termenul de familie acoperă realităţi tot mai diferite, devenind tot mai ambiguu". Cf. Iolanda Mitrofan, Cristian Ciupercă, *Incursiune în psihosociologia şi psihosexologia familiei*, Edit Press Mihaela S.R.L., Bucureşti, 1998, p. 38.

[422] Vezi şi Emil Jurcan, *Feminismul, o analiză teologică*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000.

ocupante şi stresante, a condus treptat la abandonarea modelului comunitar al familiei nucleare, bazate pe împreuna-locuire a mai multor generaţii: bunici, părinţi, copii, nepoţi.

Spre deosebire de vechea mentalitate, pentru care căsătoria era o datorie şi o responsabilitate generală, o tradiţie sfântă şi o Taină a Bisericii, *„femeile* şi-au schimbat radical expectaţiile şi raţiunile pentru căsătorie. Ele nu mai sunt mulţumite cu rolul de casnică şi de supusă sexual, ci aşteaptă astăzi iubire, prietenie, respect, susţinere emoţională, companie, satisfacţie sexuală, libertatea de a tinde şi de a se bucura de o carieră profesională sau alte interese şi mai ales relaţii intime care să fie omniprezente în viaţa lor şi care să le confere şansa fericirii şi realizării personale. *Bărbaţii* îşi transferă parte din răspunderea rolului tradiţional economic în căsătorie, preluând totodată o serie de sarcini domestice şi egalizându-şi investiţia decizională majoră în familie cu femeile"[423].

În mare parte, femeia de astăzi, continuatoare a noii mentalităţi, nu a luptat pentru dobândirea acestor drepturi legitime prin prisma sensibilităţii şi delicateţei feminine, „nu cu propriile-i arme ci, din păcate, cu armele sexului opus (agresivitate, etc), atitudine ce induce doar efecte negative, din perspectiva unei relaţii autentice. Departe de a fi un câştig sau o creştere în planul personalităţii feminine, acest comportament nu este decât un surogat, iar preţul plătit recunoaşterii poziţiei egalitare a femeii în plan profesional, economic şi socio-politic reprezintă - de fapt - pierderea celor mai autentice trăsături avute, trăsături pentru care a fost apreciată şi valorizată.

În fine, femeile pornesc de la premisa că devin egalele bărbaţilor, comportându-se masculin şi nicidecum impunându-şi, afirmându-şi, păstrându-şi sau dezvoltându-şi feminitatea"[424].

Or, abrutizarea femeii, a soţiei şi a mamei, este ultimul lucru pe care îl doreşte şi îl aşteaptă un bărbat de la persoana iubită, prietena sau soţia sa şi mama copiilor lor, încât, pe bună dreptate,

---

[423] Iolanda Mitrofan, Nicolae Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, Casa de editură şi presă „ŞANSA" S.R.L., Bucureşti, 1996, p. 83.

[424] I. Mitrofan, C. Ciupercă, *Incursiune în psihosociologia şi psihosexologia familiei*, pp. 44-45.

armonia maritală sau acceptarea stilului modern de relație și conviețuire dintre bărbat și femeie, înseamnă adesea astăzi „adaptarea bărbatului la noile cerințe ale femeii și prelungirea unui stil de viață bazat pe incertitudine și nesiguranță"[425].

Prețul acestei emancipări, al afirmării acestui nou statut și al acestor noi raporturi interumane l-a constituit *„destrămarea, diminuarea și ignorarea familiei contemporane"*[426] și nu a condus neapărat către fericire, ci a provocat și noi tensiuni, dezechilibre, disfuncționalități și convulsii la nivel social și intrafamilial. Din această cauză, „ca instituție, căsătoria și-a pierdut mult din sensurile sale legale, religioase și sociale, precum și din autoritate. S-a irosit într-o „relație de cuplu", creată în special pentru plăcerea sexuală și emoțională a fiecărui adult. Mariajul și-a pierdut încetul cu încetul locul și în limbaj. Odată cu creșterea diversității de relații intime, oamenii au tendința de a vorbi exclusiv despre „relații" și „parteneri intimi", înglobând căsătoria în această categorie generală. (...)

Ca *relații de cuplu*, căsătoriile tind să fie destrămate mai mult de divorț decât de moarte. Și dacă este cineva care se așteaptă ca o mai mare libertate de a trăi într-o căsnicie nefericită să ducă la creșterea șanselor ca mariajele intacte să fie foarte fericite se înșeală. Căsătoriile sunt mai puțin fericite în zilele noastre decât au fost în ultimele decenii.

Printre femei, încrederea socială în mariaj se clatină. Până nu demult, tinerele femei erau foarte optimiste în ceea ce privește șansele lor de a avea fericire și succes în căsnicie. Acum, după cum indică concluziile diverselor cercetări efectuate în rândul tineretului, încrederea lor în capacitatea de a-și întemeia un cămin reușit este în declin. Mai mult decât atât, ele acceptă mai ușor alternativele la căsătorie, cum ar fi statutul de părinte necăsătorit și coabitare"[427].

---

[425] *Ibidem*, p. 54.

[426] *Ibidem*, p. 46.

[427] Adina Băran-Pescaru, *Familia azi. O perspectivă sociopedagogică*, Aramis, București, 2004, p. 69.

Ca urmare, se consemnează variate modificări comportamentale legate de existența familiei. Astfel, înainte de realizarea acesteia, se observă: amânare, până la dispariție, a intenției și dorinței de a o mai întemeia, ruperea de mediul tradițional și în mod special de familia proprie, creșterea celibatului și a coabitării premaritale, prin așa-numitele „uniuni consensuale", ce par a se înmulți, controlul fecundității și al natalității, iar dacă totuși familia se mai întemeiază, ea are la bază nu atât motivații moral-religioase, cât mai ales rațiuni afective sau pragmatice, încercarea fiecărui partener de a afla o persoană alături de care să își împlinească dorințele sale trupești și aspirațiile sale interioare, ambițiile materiale și profesionale[428].

Copiii sunt tot mai puțin doriți și așteptați, ca și cum ei ar fi o piedică în calea împlinirii tuturor acestor deziderate, numărul lor este strict limitat, la unul, maximum doi, iar părinții - tatăl și mama, acum angajată și aflată în plină afirmare de sine - nu mai acordă relației cu aceștia aceeași semnificație spirituală. Alergând de multe ori de dimineața, devreme, și până seara, târziu, educația se transformă în câteva minute de dialog cu aceștia, în care însă nu există timpul necesar pentru ca ei să își poată deschide real sufletul și să primească sprijinul pe care în așteaptă și l-ar fi dorit din partea părinților, precum și la procurarea, cu efort, a celor strict materiale: hrană, îmbrăcăminte, încălțăminte, rechizite. Grija față de educarea sufletului copilului este subordonată procupării de cele materiale, astfel încât adeseori părinții devin mai străini copiilor decât străinii. Tragedia multora dintre părinții de astăzi este aceea că, din cauza unei lumi și a unei societăți convulsionate, care îi împinge la muncă și efort în afara căminului, pierd din vedere copii. Omul de astăzi aleargă să-și păstreze un serviciu, de pe urma căruia să-și poată achita credite, rate și dobânzi, să își plătească datorii și debite, să pună pe masă un strict necesar, să ofere familiei un minim de confort, adică se concentrează asupra unor investiții cu profit imediat, dar pierde din vedere investiția cea mai importantă a vieții sale - copiii, iar când ajunge să conștientizeze aceasta este, de cele mai multe ori, prea târziu,

[428] Dr. Maria Voinea, *Sociologia familiei*, București, 1993, p. 97.

atunci când copiii s-ar putea să fie „departe", atât fizic, cât şi spiritual de părinţii lor.

Sexualitatea conjugală - liant sau factor de tensiuni şi ruptură?

Potrivit credinţei creştine, sexualitatea este un afect nevinovat sau neprihănit, care a intrat în firea omenească, alături de celelalte afecte, în urma căderii protopărinţilor în păcat. Aceste afecte, precum învaţă Sfântul Maxim Mărturisitorul, „nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor. Căci altfel ar intra în definiţia firii"[429]. Ele au pătruns prin păcat „în partea cea mai puţin raţională"[430] a firii. Pentru aceasta, el le socoteşte a fi „fireşti, nevinovate şi independente de voia noastră"[431]. Totuşi, ele reprezintă „aspectul de animalitate (necuvântător) al firii noastre, accentuat după căderea în păcat din viaţa paradisiacă spirituală, unită cu Dumnezeu"[432].

Odată intrate în firea lui, prin voia divină, omul nu este vinovat de prezenţa acestora, pentru că nu el le-a cerut, ci i-au fost date, însă ceea ce contează este uzul sau direcţia pe care el le-o dă. Atunci când sunt satisfăcute în limitele sau în graniţele firescului, ale naturalului, afectele umane susţin lucrarea generală de înduhovnicire a omului, pnevmatizându-se sau spiritualizându-se desăvârşit. Când, însă, acestea nu sunt controlate şi disciplinate, îl duc pe om la o adevărată robie a trupului şi a cărnii, devenind prilejuri de tot mai multe şi mai grave căderi şi păcate sau, în exprimarea Sfântului Părinte, „atunci când sunt satisfăcute peste

---

[429] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 1. Răspuns*, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi*, traducere, introducere şi note de Preotul Profesor Dr Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2009, p. 46.

[430] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *vol. cit.*, p. 47.

[431] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie. Cuvânt înainte la scolii. Întrebarea 55. Răspuns*, în *vol. cit.*, p. 302.

[432] Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2002, p. 82.

trebuință aduc pe diavol în suflet"[433]. Într-o astfel de situație de robie, afectele sunt exprimări ale instinctelor şi poftelor, ale pasiunilor inferioare umane, transformându-se în patimi, expresii ale „filavtiei" celei păcătoase, pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul o socoteşte izvorul tuturor relelor şi maica tuturor patimilor.

Spiritualitatea răsăriteană exprimă atitudinea pe care trebuie să o avem față de aceste afecte prin cuvântul „trezvie" sau „nepsis", care desemnează supravegherea, controlul şi disciplinarea acestor pulsiuni fizice. Iar scopul pnevmatizării lor, precum ne demonstrează ascetica ortodoxă, nu îl constituie suprimarea, ci sublimarea acestora, nu abolirea, ci înduhovnicirea, nu distrugerea, ci ridicarea lor, şi prin ele, a trupului şi a întregii ființe umane, pe treptele vieții duhovniceşti înbunătățite. Sau, în exprimarea aceluiaşi Sfânt Părinte Maxim, afectele acestea „devin bune prin întrebuințare în cei ce îşi robesc orice cuget spre ascultarea lui Hristos"[434].

Sexualitatea face parte din acest „bagaj" de pulsiuni, pasiuni, instincte umane, dar, ca unele care sunt comune şi firii necuvântătoare, îl pot târî pe om, atunci când acesta nu are discernământ şi o disciplină strictă în împlinirea lor, la căderi pe care nici măcar lumea animală nu le cunoaşte. Cu alte cuvinte, putem spune că deşi omul este singura ființă înzestrată cu rațiune, atunci când nu o foloseşte în controlul şi înfrânarea poftelor şi a pornirilor trupeşti, poate cădea mai grav decât însele animalele, cele care trăiesc după instinct şi nu au puterea de a discerne.

Scopul prezenței instinctului sexual în firea umană, ca de altfel la toate viețuitoarele, îl constituie, înmulțirea sau perpetuarea speciei. Aceste scop este unul comun şi animalelor. Însă ceea ce distinge funcția sexuală la om de celelalte viețuitoare îl reprezintă faptul că, având discernământ, omul se poate înălța, prin intermediul acesteia, deasupra trupescului şi fiziologicului, instinctivului şi senzualului, la sentimentul de dragoste, care să includă şi sufletul şi întreaga lui ființă. Prin urmare, atunci când este vorba

[433] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 49. Scolii, 15*, în *vol. cit.*, p. 231.

[434] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 1. Răspuns*, în *vol. cit.*, p. 47.

de om, sexualitatea, fie îl poate asemăna şi coborî la nivelul de pură şi simplă animalitate, fie, dacă îi sunt descoperite adevăratele semnificaţii în plan spiritual, poate deveni o cale de manifestare a iubirii plenare - trupeşti şi sufleteşti, întâlnită numai la om, şi prin aceasta, o cale de înduhovnicire a firii şi a întregii existenţe umane. Sexualitatea este un capitol la care omul fie îşi manifestă animalitatea sa, comună firilor iraţionale, fie îşi arată apartenenţa la lumea spirituală, o lume infinit mai înaltă şi mai bogată.

Răspunzând unor tineri, prof. V.V. Zenkovsky arăta într-o lucrare[435] de-a sa arată că, pe de o parte, „viaţa sexuală este latura cea mai dificilă şi mai plină de neorânduială a fiinţei omeneşti"[436] şi că, în funcţie de modul în care îi găseşte fiecare rânduiala, de uzul pe care omul i-l dă: fie luptând împotriva pornirilor păcătoase, fie, dimpotrivă, trăind în robia unui trup rebel şi neînfrânat, ea „poate deveni blestem, cauză a nenumărate boli sufleteşti şi trupeşti, izvor de tragedii în viaţă, dar tot ea poate fi şi izvorul celor mai înalte şi mai frumoase bucurii, poate deschide sufletului posibilitatea înfloririi şi a realizării tuturor puterilor lui sau poate să devină un principiu de transformare creatoare"[437].

Din nefericire, astăzi asistăm la o impregnare a lumii şi a societăţii, în tot mai variatele ei segmente, de sexualitate. Mesajele cu tentă erotică sunt tot mai frecvente, atentând implicit şi explicit la sănătatea sufletească, în special a tinerilor, cei mai interesaţi de explorarea acestui etaj al vieţii. Sub influenţa unei moralităţi tot mai laxe şi permisive, tinerii sunt îndemnaţi să exploreze timpuriu această latură a vieţii trupeşti, în căutarea şi descoperirea plăcerilor pe care ea le poate oferi, fără o responsabilizare morală. Sexualitatea însăşi, ca funcţie a vieţii umane, şi-a pierdut aspectul ei tainic şi semnificaţiile spirituale, devenind un scop în sine, în cadrul unei viziuni pragmatice, materialiste şi fiziologice, sub aspectul de „democratizare" sexuală. Juisarea fizică, „deplina satisfacţie sexuală a devenit o dorinţă a majorităţii indivizilor care

---

[435] Prof. V. V. Zenkovsky, *Convorbiri cu tinerii despre sexualitate*, traducerea Preot Dimitrie Balaur, cu un studiu de antropologie creştină, traducerea Preot Stelian Iliescu, Preot Paraschiv Anghelescu, Editura Bizantină, Bucureşti, 1998.

[436] *Ibidem*, p. 21.

[437] *Ibidem*, pp. 82-83.

cred că îndeplinirea acestei dorințe este un drept al lui absolut; dacă nu reuşeşte - de vină este oricum altcineva şi în nici un caz el. Se ajunge la o concepție mecanică a sexualității. Înlocuirea partenerului permanent cu un altul este o realitate indiscutabilă - dovadă marele număr de divorțuri"[438].

Arătând că „întregul viitor al omului stă în spiritualizarea sexualității"[439], psihologul german Wilhelm Stekel propunea o „reformă a căsătoriei"[440], considerând că „educația pentru căsătorie ar fi una dintre cele mai importante sarcini ale omenirii"[441], de justa ei realizare şi rezolvare depinzând însuşi viitorul ființei umane, odată ce la temelia manifestărilor acesteia stau pulsiunile fizice sau trupeşti şi aspirațiile sale spirituale.

Motivațiile întemeierii căsniciei moderne; pilonii familiei contemporane

Sfântul Ioan Gură de Aur identifică trei scopuri esențiale ale întemeierii unei familii: temperarea pornirilor trupeşti spre senzualitate şi sexualitate, prin împlinirea lor în cadrul căsniciei şi prin respectarea unei discipline conjugale; înmulțirea neamului omenesc, prin naşterea de copii; şi dobândirea sfințeniei, prin împreuna lucrare a soților şi ajutorul reciproc în dificila operă de dobândire a mântuirii[442].

Analiştii problemelor cu care se confruntă familia contemporană, pe baza cercetărilor desfăşurate pe plan mondial în ultimele decenii şi arătând că tot mai mulți tineri evită să se mai căsătorească, din precauție față de modelul tradițional al familiei, din lipsa încrederii față de sexul opus, uneori şi ca efect al mai multor relații pasagere, dar fără implicare reală, fără responsabilizare şi finalizare maritală, precum şi din teama de a nu-şi complica problemele personale cu ale unei o a doua persoane şi eventual al

---

[438] Maria Măruntu Ungureanu, *Sex şi sexualitate*, Editura Medicală S.A., Bucureşti, 1994, p. 36.

[439] Wilhelm Stekel, *Psihologia eroticii masculine*, traducere din limba germană şi postfață Georgeta Mitrea, Editura TREI, Bucureşti, 1999, p. 258.

[440] *Ibidem*, p. 259.

[441] *Ibidem*, p. 259.

[442] Sfântul Ioan Gură De Aur, *Problemele vieții*, traducere de Cristian Spătărelu şi Daniela Filioreanu, Editura Egumenița, s.l., s.a., p. 364.

unor posibile sarcini şi copii[443], enumeră, ca raţiuni fundamentale ce motivează întemeierea unei familii: compatibilitatea sexuală; fuga de singurătate, nevoia unui suflet confident, a unui prieten; dorinţa de siguranţă financiară, fuga de constrângerile parentale: dorinţa de a fi important pentru cineva, de a conta pentru cineva, care apoi să îl şi aprecieze şi încurajeze[444].

Studiile de specialitate arată că expectanţele sau universul de aşteptare al bărbatului faţă de femeie şi al femeii faţă de partener sunt mult diferite. Astfel, în aşa-numita „piramidă a trebuinţelor", după nevoile generale, fundamentale sau bazale şi care sunt general umane, comune atât bărbaţilor, cât şi femeilor şi indiferent de vârstă, aşteptările devin diferite în funcţie de sex. În timp ce femeia aşteaptă ca, atunci când se află în compania partenerului iubit, să fie ocrotită şi păzită de orice factor negativ, fizic şi psihic, bărbatul are nevoie, din partea femeii, să fie încurajat şi susţinut în demersurile sale şi să îşi afle în cadrul relaţiei lor împlinirea fizică şi sufletească.

Ca atare, şi motivaţiile care stau la baza întemeierii unei familii diferă de la unul la altul. În timp ce bărbaţii se căsătoresc „din dorinţa de a avea copii care să le poarte numele, să le asigure perenitatea, după cum şi din pasiune, pentru a dobândi o poziţie socială ori pentru a avea un protector similar cu acela al mamei de odinioară"[445], femeile se căsătoresc „mânate de dorinţa de a ieşi de sub aripa protectoare a părinţilor, din dorinţa de a se asigura că sunt protejate, precum şi din cauza presiunii sociale de a nu rămâne fete bătrâne"[446].

Exprimat într-un mod general, o căsnicie devine durabilă şi împlinită atunci când „soţia se străduieşte să satisfacă nevoile soţului, iar soţul se străduieşte să satisfacă nevoile soţiei. Această combinaţie stă la baza virtuţilor durabile ale unei relaţii pline de dăruire"[447].

---

[443] I. Mitrofan, N. Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, p. 84.

[444] *Ibidem*, p. 84.

[445] Pavel Petroman, *Psihologia familiei*, Editura Eurobit, Timişoara, 2003, p. 76.

[446] *Ibidem*, p. 76.

[447] Gary Smalley, *Cum să-ţi înţelegi soţul. La bine şi la greu*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Curtea Veche, Bucureşti, 2002, p. 16.

În mod similar, într-o relație de iubire, femeia este cea care atrage pe bărbat, exprimând „prin mimică, prin gesturi, prin elocuțiune, prin comportament (şi deloc prin limbaj verbal) afecte, sentimente şi procese afective, care să atragă pe bărbat, de pildă: să fie surâzătoare, veselă, deschisă, simpatică, amabilă"[448]. În opinia aceloraşi autori, stabilitatea unei căsniciei este bazată pe modul în care soția reuşeşte să îşi însuşească şi să dezvolte laturile personalității sale legate de sensibilitate sau afectivitate, cum ar fi: dragostea, amabilitatea, simpatia, bunătatea, blândețea, compasiunea, etc.[449]

Gary Smalley, autor al unor lucrări de specialitate privind relațiile dintre soți[450], arată că o femeie sau o soție are nevoie din partea soțului de armonie, printr-o legătură profundă, intimă, şi că alături de acesta, ea caută să îşi împlinească următoarele nevoi fundamentale: 1. Nevoia să simtă că este foarte valoroasă pentru viața soțului, mai importantă decât mama, copiii, prietenii, secretara sau slujba lui; 2. Nevoia să ştie că soțul este dispus să împărtăşească alături de ea un moment intim de consolare, fără a-i cere explicații sau a-i ține prelegeri; 3. Nevoia unei comunicări deschise, fără obstacole; 4. Nevoia de a fi lăudată, pentru a se simți o parte valoroasă a vieții acestuia; 5. Nevoia să se simtă liberă să îl ajute, fără a se teme de respingere sau furie; 6. Nevoia să ştie că va fi apărată şi protejată; 7. Nevoia să ştie că opinia ei este atât de valoroasă, încât deciziile vor fi luate de acord şi că sfatul ei va cântări; 8. Nevoia să-şi împartă viața cu persoana iubită în toate privințele - casă, familie şi interese din afara acestora; 9. Nevoia ca partenerul ei să fie acel gen de bărbat pe care fiul ei îl va lua ca exemplu şi cu care fiica ei va vrea să se mărite; 10. Nevoile de tandrețe şi delicatețe.

---

[448] Dr. Vasile Văleanu, Dr. Constantin Daniel, *Psihosomatică feminină*, Editura Medicală, Bucureşti, 1977, pp. 128-129.

[449] *Ibidem*, pp. 128-129.

[450] G. Smalley, *Cum să-ți înțelegi soția. La bine şi la greu*, traducere de Lucian Popescu, Curtea Veche, Bucureşti, 2002 şi Idem, *Cum să-ți înțelegi soțul. La bine şi la greu*, traducere de Andreea Rosemarie Lutic, Curtea Veche, Bucureşti, 2002.

Atunci când acestea sunt împlinite, o femeie se simte în siguranță, iar starea de bine o face să strălucească[451].

Dintre valorile pe care se pune preț în opțiunea de întemeiere a familiei, care apoi se transformă în elemente de unitate intrafamilială, ierarhia este următoarea: încrederea dintre parteneri (80%), buna înțelegere dintre ei (73%), o comunicare verbală şi non-verbală eficientă (64%), acceptarea reciprocă sau concesiile reciproce, în vederea dobândirii armoniei maritale (63%), dorința de a evolua şi a se afirma alături şi prin susținere reciprocă (55%), petrecerea unui timp cât mai îndelungat împreună (45%)[452].

Dintre elementele sau valorile care dau trăinicie căsătoriei, cel mai adesea invocate sunt: vârsta apropiată (diferența maximă de 10 ani); siguranța economică; idealurile identice şi un sistem comun de valori[453].

Factorii psihologici care contribuie la longevitatea căsniciei şi o fac împlinită sau fericită, ar fi, în opinia aceluiaşi autor:

„Soțul şi soția trebuie să se detaşeze psihologic de familiile de origine, investindu-şi sentimentele în mariaj, creând o nouă identitate de cuplu; Trebuie să constituie o complicitate internă, dar în acelaşi timp să-şi recunoască reciproc autonomia; Perechea trebuie să realizeze armonie perfectă în viața sexuală; Partenerii trebuie să ştie să înfrunte relațiile parentale, să nu se simtă privați de atenție odată cu venirea pe lume a copiilor; Soții trebuie să se ierte reciproc, să învețe să treacă împreună peste dificultăți şi tragedii, rămânând uniți; Vorbind, chiar certându-se uneori, este mai util decât să rămână indiferenți la insatisfacții şi conflicte; Perechea trebuie să ducă o viață armonioasă, plină de voie bună, să evite plictiseala şi izolarea; Soții trebuie să se susțină unul pe celălalt, să-şi satisfacă reciproc nevoile; Perechea trebuie să păstreze vii în memorie amintirile romantice ale primilor întâlniri"[454].

---

[451] G. Smalley, *Cum să-ți înțelegi soția*, pp. 36-37.

[452] I. Mitrofan, N. Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, p. 87.

[453] P. Petroman, *Psihologia familiei*, p. 35

[454] P. Petroman, *Psihologia familiei*, p. 40.

Iolanda şi Nicolae Mitrofan sintetizează factorii care ţin legat un cuplu în „şase reguli ale speranţei de stabilitate" ai familiei, ce trebuie respectate de ambii parteneri:

1. Să fie sinceri, deschişi, corecţi şi demni de încredere;
2. Să-şi împartă în mod echitabil sarcinile şi răspunderile ce revin relaţiei;
3. Să fie prieten cu celălalt şi să-i ofere suport, empatie şi simpatie, când este necesar;
4. Să comunice cu partenerul;
5. Să ofere afecţiune şi satisfacţie sexuală partenerului;
6. Să se ofere voluntar în a-şi ajuta partenerul[455].

Unii autori au identificat chiar un adevărat „limbaj al iubirii", prin care comunicând cei doi parteneri sau soţi, pot spera la o relaţie împlinită. Cele cinci forme de exprimare ale acestuia sau cele cinci „limbaje ale iubirii" ar consta în:

Cuvintele de încurajare, exprimate în vorbele blânde, cuvintele pline de afecţiune şi înţelegere faţă de persoana iubită. Omului de astăzi, într-o societate a bunei comunicări, dar a deficientei comuniuni, îi este, parcă, mai uşor să fie amabil că străinii, cu vecinii, decât cu persoanele de lângă el, cu familia sa. Însă adevăratul loc de încercare şi probare a calităţilor umane ale unei persoane îl constituie căminul, familia, casa sa. Este imperios necesar ca mai întâi să fie în armonie cu membrii familiei, înţelegere pe care să o reverse împreună şi celor din afară, dând astfel mărturie, prin cuvânt şi faptă, despre valorile pe care le-au sădit şi cultivat la temelia familiei lor. În plus, experienţa umană demonstrează valoarea ontologică, fiinţială, în sensul de a conduce spre fiinţă sau de a o suprima, a cuvântului bun. Printr-un cuvânt bun, rostit cu dragoste şi „din preaplinul inimii", putem aduce multă lumină în sufletul unei persoane şi mai ales în momentele ei dificile, după cum printr-un cuvânt rău, prost intenţionat şi greşit plasat, într-o situaţie limită din viaţa cuiva, îi putem răvăşi sufletul, îl putem întrista şi mai tare, cufundându-l în întunericul tristeţii şi al singurătăţii. Iar o conversaţie reală sau adevărată nu înseamnă o simplă înşiruire de cuvinte şi expresii, de simple figuri de stil,

[455] I. Mitrofan, N. Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, p. 149.

oricât de frumoase şi înalte ar fi ele, ci „un dialog plin de înțelegere, în cadrul căruia doi indivizi îşi împărtăşesc experiențele, gândurile, sentimentele şi dorințele într-un context echilibrat şi într-o atmosferă prietenească"[456].

În acelaşi timp, relația sau comunicarea dintre două persoane nu se restrânge la limbajul verbal, ci îl cuprinde şi pe cel nonverbal şi care include „tot ceea ce se exprimă fără cuvinte: contactul (atingerile, mângâierile, sărutările, sexualitatea), privirile, gesturile, atitudinile, mişcările şi tot ceea ce poate fi perceput cu cel de-al şaselea simț, intuiția"[457].

Timpul acordat, ceea ce nu înseamnă a sta unul lângă celălalt, ci a sta „activ", în sensul participării, chiar şi fără cuvinte, la sentimentele partenerului. Iar „starea" de îndrăgostire sau de iubire operează o transformare a timpului real, fizic, după criterii psihologice, astfel încât, ei îl trăiesc subiectiv în mod diferit şi în funcție de stare lor sufletească. Două persoane care au o relație de dragoste sau de căsnicie fericită, chiar dacă ar petrece una alături de alta o veşnicie, au avea sentimentul că veşnicia a durat numai o clipită şi de aceea vor vrea să o întoarcă să o prelungească; după cum şi lipsa sau absența persoanei iubitei, fie chiar şi preț de o singură clipă, li se pare amândurora a fi durat o veşnicie şi, din acest motiv, dorința lor comună - de a scurta timpul şi de a fi din nou şi pentru totdeauna unul alături de celălalt.

Primirea de daruri. Simboluri ale iubirii, darurile materiale şi spirituale sunt forme de manifestare ale dragostei şi prețuirii față de o persoană. Iar într-o lume precum este cea în care trăim astăzi şi la problemele cu care se confruntă familia contemporană, unitatea de măsură a unui cadou nu este volumul sau cuantumul, ci dispoziția sufletului şi generozitatea lăuntrică a dăruitorului, în

---

[456] Gary Chapmann, *Cele cinci limbaje ale iubirii*, traducere de Irina-Margareta Nistor, Curtea Veche, Bucureşti, 2000, pp. 58-59, recomandă şi câteva reguli de conversație reală: păstrarea contactului vizual cu partenerul care vorbeşte, concentrarea asupra prezenței şi mesajului acestuia, nefiind distraşi spre alte activități; intuirea sentimentelor acestuia, pe care comunicării sale; observarea „limbajului trupului", care, la rândul său, spune multe despre mesaj; evitarea întreruperilor.

[457] Dr. Gerard Leleu, *Cum să fim fericiți în cuplu. Între fidelitate şi infidelitate*, traducere din limba franceză de Claudia Alecu, Editura Trei, 2003, p. 176.

primul rând. Valoarea unui dar nu este apreciată doar după efortul material depus pentru oferirea lui, ci şi în sinceritatea şi bucuria de a-l oferi. Astăzi, mai de preţ decât un lucru, poate fi un gest, decât un obiect, un sentiment oferit, decât a-i da cuiva ceva deosebit de ziua sa, a-i sta alături în momentele sale nu numai de bucurie, cât mai ales de singurătate, de necaz şi încercare. Adeseori un dar simbolic este mai preţuit decât un lucru, pentru că simbolurile, în perspectiva unei persoane sensibile, sunt mai puternice şi mai încărcate în conotaţii decât lucrurile şi au puterea să o conducă mai uşor spre realitatea dorită. Mai mult chiar, parcă nu există un dar mai de preţ, pentru cei ce se iubesc, decât să-şi ofere unul altuia sufletul lor, viaţa lor, veşnicia lor, pentru că în acest mod nu au sentimentul împuţinării de sine sau al sărăcirii, ci al deplinei realizări, al împlinirii totale, şi aceasta nu pentru o perioadă, fie ea chiar şi cât ar dăinui familia sau relaţia lor, ci în veşnicie.

Căsnicia creştină, deşi are un punct de la care porneşte, se prelungeşte în veşnicie. Adevăraţii iubiţi şi soţi au convingerea că nu se împrietenesc pentru o zi sau o noapte, o lună sau un an, nici măcar pentru o viaţă, ci pentru veşnicie, că ei îşi pecetluiesc viaţa pentru totdeauna şi că în aceeaşi „formulă" se vor înfăţişa şi înaintea Dreptului Judecător, pentru a da seama cum a folosit fiecare talantul pe care l-a primit în persoana partenerului sau a partenerei sale. Dintre darurile pe care i le putem oferi persoanei iubite, parcă nimic nu echivalează cu dăruirea sinelui, cu prezenţa fizică, alături de ea, în momentele de criză din viaţa acesteia[458].

Serviciile făcute persoanei dragi. Astăzi, când relaţiile dintre soţi s-au modificat atât de mult, când responsabilităţile fiecăruia dintre ei au suferit schimbări, când grijile cotidiene, dar şi problemele familiale sunt tot mai numeroase, când preocupările soţiei de a-şi „chivernisi" bine casa şi familia sunt dublate de un program solicitant la locul de muncă, cei doi soţi trebuie să caute căi şi ocazii să îşi ofere sprijin mutual nu numai în problemele care îi vizează pe ei, ci şi în orice altă chestiune legată de familie şi copii, precum şi de preocupările lor generale. Astfel, fiecare dintre

[458] G. Chapmann, *Cele cinci limbaje ale iubirii*, p. 74.

ei poate să îl susțină şi să îl ajute concret sau cu o încurajare pe celălalt în activitatea lui profesională, chiar dacă acesta activează într-un alt domeniu, arătând interes față de preocupările sau activitățile sale, lucru care îi va apropia şi mai mult.

Mângâierile fizice concretizate nu doar în relația conjugală, ci şi într-o mângâiere curată, într-o îmbrățişare sinceră, asemenea gesturilor părinților față de copii şi care constituie tot atâtea mijloace de a-i comunica persoanei iubite emoția dragostei pe care i-o purtăm[459].

Familia creştină - laborator al desăvârşirii umane

Familia este cea mai veche instituție pe care o cunoaşte omenirea. Ea face parte din însăşi ordinea creației[460], întrucât „cuplul bărbat-femeie, în paradis, a fost un cuplu conjugal"[461]. Precum afirmă teologia ortodoxă, omul este, prin însăşi originea sa, o „ființă conjugală"[462], bărbatul şi femeia având o vocație comunitară, fiind creați unul pentru altul[463]. Prin crearea primei femei, Eva, Dumnezeu a umplut golul ființei lui Adam, printr-o persoană asemenea lui, de un chip cu el, de aceeaşi ființă cu el[464].

Funcțiile familiei şi importanța ei pentru om sunt multiple. Dintr-o perspectivă psihologică, sunt identificate funcția biologică sau reproductivă, prin intermediul ei perpetuându-se specia umană; formativ-educativă, din perspectiva îndatoririi părinților de a veghea la creşterea fizică şi spirituală a copiilor; economică; de socializare; de solidaritate; afectiv-sexuală[465].

Din punct de vedere psihopedagogic, sunt identificate: dimensiunea procreativă, de socializare, sexuală, rezidențială, economică

---

[459] *Ibidem*, p. 113.

[460] Pr. lector. Mihai Vizitiu, „Familia în învățătura Mântuitorului şi a Sfinților Apostoli", în: *Familia creştină azi*, Editura Trinitas, Iaşi, 1995, p. 28.

[461] Pr. dr. Asist. Vasile Răducă, „Căsătoria - Taină a dăruirii şi a desăvârşirii persoanei", în: *Studii teologice*, seria a II-a, XLIV (1992), 3-4, p. 130.

[462] Drd. Rene Broscăreanu, „Despre Taina Sfintei Cununii", în: *Ortodoxia*, XXXVIII (1986), 4, p. 107.

[463] *Ibidem*, p. 107.

[464] Pr. Doctorand Nicolae Stoleru, „Viața morală a soților în cadrul unirii conjugale", în: *Studii Teologice*, seria II-a, XXVI (1974), 7-8, p. 534.

[465] Mariana Spânu, *Introducere în asistența socială a familiei şi protecția copilului*, Editura Tehnică, Chişinău, 1998, pp. 14-15.

şi emoţională a familiei, iar ca funcţii esenţiale ale acesteia sunt analizate: susţinerea fizică şi grija faţă de membrii familiei; creşterea numărului lor, prin naştere sau adopţie; socializarea copiilor pentru rolurile de adulţi; controlul social al membrilor; păstrarea moralităţii familiei şi a motivaţiei de a face performanţă în familie şi în alte grupuri; producerea şi consumul de bunuri şi servicii[466].

Tipurile de familie sau de convieţuire au primit numeroase denumiri. Se vorbeşte, astfel, despre „familia nucleară" sau tradiţională, alcătuită din mai mulţi membri şi care s-ar afla într-o stare de pronunţată criză. Locul ei ar fi oarecum preluat de „familiile extinse"[467], de familiile „amestecate" sau „recombinate" ori „reconstruite"[468], de familiile „fără copii", de familiile „cu un singur părinte" sau „monoparentale"[469], de „cuplurile care coabitează" şi de „căsătoriile convenţionale"[470], iar mai noi de cuplurile homosexuale.

Dintre criteriile sau motivaţiile în alegerea partenerului de viaţă, cele mai importante sunt: proximitatea, complementaritatea, atracţia personală, compatibilitatea, alegerea şi convieţuirea[471]. Persoanele intră în relaţie de prietenie, care se poate apoi transforma sau nu în căsnicie, în baza principiului similarităţii sau „al întipăririi", ori al „complementarităţii". „Decizia maritală", aşa cum este ea numită în literatura de specialitate, „este o decizie importantă, rezultat al unui proces complex, nu întotdeauna înţeles şi obiectivabil, bazat mai ales pe conştientizarea propriilor

[466] Adina Băran-Pescaru, *Familia azi. O perspectivă sociopedagogică*, Aramis, Bucureşti, 2004, pp. 43-44.

[467] Sunt familiile compuse din părinţi şi copii, bunici, unchi sau alte rude de sânge. Cf. A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, p. 19.

[468] Acestea sunt familiile în care unul sau chiar ambii părinţi provin dintr-un divorţ şi care, adesea, în noua familie, aduce cu sine unul sau mai mulţi copii, din căsătoria sau căsătoriile anterioare. Cf. A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, p. 19.

[469] Cel mai adesea aceste forme de familie sunt efectul unui divorţ în urma căruia părintele care a primit spre creştere şi educare copilul sau copiii rezultaţi din căsnicia dezmembrată nu îşi mai întemeiază o nouă familie, grija copiilor căzând în sarcina sa. Cf. A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, p. 19.

[470] Sunt acele cupluri sau „relaţii", în care partenerii, din varii motive, nu doresc să legalizeze legătura lor din punct de vedere legal sau religios, preferând această formă de convieţuire, fără obligaţii sociale formale. Cf. *Ibidem*.

[471] P. Petroman, *Psihologia familiei*, p. 40.

sentimente, dar influențat de părinți, prieteni, conjunctură, societate"[472]. În alegerea pe care o face, fiecare partener ține cont de: aspectul exterior, care stă la baza primelor emoții ce se creează între cele două persoane, de trăsăturile de personalitate, de potențialul economic, de sistemul de valori şi credințele, de aptitudinile, abilitățile şi interesele speciale şi de dorințele sau speranțele tainice, nutrite în legătură cu persoana iubită[473].

Un analist al problemelor familii contemporane făcea observația că atât bărbații, cât şi femeile pornesc cel mai adesea în viața de familie, fără a avea cunoştințe minime despre nevoile elementare ale partenerului, ba chiar necunoscându-se nici pe ei prea bine.

„Nu e nimic neobişnuit în faptul că un bărbat se căsătoreşte fără să ştie *cum* să-I vorbească soției. Unii bărbați nici măcar nu ştiu că soțiile lor *au nevoie* de o comunicare intimă. Deseori, bărbatul nu este deloc conştient de natura sensibilă a soției lui. El nu ştie că aspecte care lui i se par banale pentru ea pot fi foarte importante (...). Şi nici nu înțelege de ce asemenea lucruri au o importanță aparte pentru ea, aşa că este incapabil să-i împlinească nevoile. Mulți bărbați nu înțeleg ciclurile fizice ale femeii şi schimbările hormonale prin care trece aceasta. Ei nu-şi dau seama cum căminul, copiii, familia şi prietenii devin pentru o femeie parte integrantă a însăşi identității ei.

Multe femei păşesc în căsnicie la fel de nepregătite. Ele nu înțeleg că admirația este pentru un bărbat ceea ce este

---

[472] I. Mitrofan, N. Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, pp. 89-90.

[473] I. Mitrofan, N. Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului*, pp. 88-89. Studiile psihologice arată că dintre toate calitățile apreciate de către femei la bărbați, pe primul loc pare a se situa umorul acestuia, în timp ce frumusețea se află pe locul al cincilea. În mod total diferit, în clasamentul bărbaților se află pe primul loc frumusețea, ei punând accent preponderent pe aspectul fizic, în timp ce calitățile intelectuale şi morale, dețin, în prima etapă a relației, un rol secundar. Însă, între trăsăturile sau stările sufleteşti ce au fost identificate la ambii parteneri, cele care revin constant sunt: sentimentul de confort şi de bună dispoziție. Cf. I. Mitrofan, C. Ciupercă, *Psihologia şi terapia cuplului*, p. 47.

romantismul pentru o femeie. Nu ştiu că un bărbat se bazează în general pe raţiune şi nu pe sensibilitatea intuitivă"[474].

Din punctul de vedere al credinţei creştine, familia reprezintă o şcoală a virtuţilor, un altar de jertfă al sinelui, spre înălţarea unui mod comunitar de viaţă, bazat pe dragostea şi dăruirea reciprocă a soţilor unul faţă de altul şi al amândurora, faţă de copiii cu care Dumnezeu le binecuvintează şi le împodobeşte existenţa. Aşezată pe „iubirea reciprocă izvorâtă din sinceritate"[475], ea răspunde acelui dor fiinţial al omului de a avea un „acasă"[476], un loc privilegiat şi binecuvântat în care să îşi găsească de fiecare dată refugiu, alături de persoanele iubite, cărora să le împărtăşească trăirile sale intime, pentru a păşi mai departe şi alături de ei prin evenimentele şi experienţele vieţii.

Într-o familie creştină, soţul şi soţia sunt împreună sfătuitori şi lucrători în lucrarea dobândirii mântuirii personale, a mântuirii sufletului pereche, a casei sau căminului cu care Dumnezeu le-a binecuvântat viaţa şi, în măsura în care este posibil, a celor apropiaţi, prin tot exemplul şi îndemnul către fapta cea bună.

„În Hristos şi în Biserică"; relaţiile dintre cei doi soţi sunt spiritualizate, înduhovnicite, în sensul că, având drept Cap pe Hristos, soţii sunt împreună egali între ei şi vrednici colaboratori cu Hristos în lucrarea desăvârşirii spirituale. Sfinţii Părinţi au explicat la modul sublim specificul lucrării fiecăruia dintre soţi, în cadrul familiei creştine, precum şi relaţiile ce trebuie să existe între aceştia.

Sfântul Ioan Gură de Aur, spre exemplu, în plină epocă sclavagistă, când încă era perpetuat dreptul „stăpânului" de viaţă şi de moarte asupra slugilor sale, ba chiar şi asupra soţiei şi copiilor săi, folosind cuvântul de „isotimie", semnificând deplina egalitate de cinstire şi demnitate, ce trebuie să existe între cei doi soţi, spune că familia este organizată ca o armată, implicată în

---

[474] G. Malley, *Cum să-ţi înţelegi soţul*, pp. 14-15.

[475] Pe. lector dr. Nicolae Chifăr, „Taina Nunţii după învăţătura Sfinţilor Părinţi", în: *Familia creştină azi*, p. 110.

[476] Pr. lector. dr. Nicolae Achimescu, „Familia creştină între tradiţie şi modernitate. Consideraţii teologico-sociologice", în: *Familia creştină azi*, p. 114.

acest „război nevăzut" împotriva răului şi în vederea dobândirii mântuirii. Şi ca orice oaste, ea se bazează pe o ordine strictă şi o ierarhie precisă. În baza acestora, locul întâi, de strateg, îl ocupă, în mod negreşit, soţul sau bărbatul. Femeia sau soţia, în cadrul acestei ierarhii lumeşti şi duhovniceşti, „are locul doi, precizează clar Sfântul Ioan. Dar are şi ea un rol şi aceeaşi cinste cu cel dintâi"[477]. Îmbinarea între conducerea din partea soţului şi supunerea din partea soţiei nu este de la superior la inferior, ci „o relaţie de cooperare, de sinergie"[478].

Sfântul Ioan consideră că lupta pentru supremaţie în familie, între soţi, este un efect al păcatului strămoşesc, însă ea poate fi depăşită în plan spiritual. Supunerea femeii faţă de bărbat nu este înţeleasă de Sfântul Ioan ca o „supunere oarbă"[479], nici măcar ca o „supunere de la natură"[480], ci de „supunere către Dumnezeu"[481]. Virtutea care face supunerea plăcută şi deplină, iar autoritatea blândă şi uşoară, este iubirea. Simţind că este iubită, femeia „devine şi ea iubitoare"[482], iar bărbatul, la rândul său, văzând ascultarea şi dragostea soţiei sale, devine şi el „îngăduitor şi blând"[483]. În acest mod, lupta pentru întâietare se transformă, în

---

[477] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia despre căsătorie. Din comentariul la Efeseni*, în volumul *Cateheze maritale*, traducere din limba greacă veche Pr. Marcel Hancheş, Editura «Oastea Domnului», Sibiu, 2004, pp. 101.

[478] Pr. John Mack, *Ghid pentru dobândirea armoniei în familiile ortodoxe*, traducere din limba engleză de Doina Rogoti, Editura Sophia, Bucureşti, 2007, p. 88.

[479] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 115, în volumul *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni, Corinteni, I şi II Tesalonicieni a Sfântului Apostol Pavel*, traducere din limba elină, ediţia Oxonia, 1855, de Arhim. Theodosie Athanasiu, Bucureşti, 1905, p. 178, în volumul „Lumina Sfintelor Scripturi (Antologie tematică din opera Sfântului Ioan Gură de Aur)", antologie şi studii introductive Drd. Liviu Petcu, vol. I (A-I), Trinitas, 2007, p. 288.

[480] Sfântul Ioan Gură De Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 116, în *antol. cit.*, p. 288.

[481] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 116, în *antol. cit.*, p. 288.

[482] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 116, în *antol. cit.*, p. 288.

[483] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 116, în *antol. cit.*, p. 288.

familia creştină, într-o slujire reciprocă a soților, unul față de altul, ba chiar şi a ambilor față de întreaga familie. Însă, chiar şi într-o astfel de relație ideală între ei, cei doi soți trebuie să vegheze ca „nici dragostea bărbatului să nu îngâmfe pe femeie, şi nici supunerea acesteia să nu îngâmfe pe bărbat"[484], pentru ca buna lor relație de iubire şi dăruire, de sprijin şi ajutor reciproc, să nu aibă de suferit.

Numindu-o pe soție „tovarăşul vieții noastre şi al corabiei acesteia"[485], „liman" şi „cea mai puternică doctorie de veselie"[486], Sfântul Părinte deduce egalitatea dintre soți şi din responsabilitățile specifice pe care le are fiecare în cadrul familiei, responsabilități care, deşi distincte, sunt deopotrivă de importante.

„De la început, spune el, Dumnezeu a rânduit ca treburile unei gospodării se fie împărțite între bărbat şi femeie. N-a îngăduit ca bărbații să facă totul şi nici n-a lăsat ca totul din viață să depindă de ei. Dacă femeia n-ar ajuta cu nimic la susținerea vieții, atunci ar fi putut fi cu uşurință disprețuită. Dumnezeu a prevăzut lucrul acesta. De aceea i-a dat şi ei un rost tot atât de mare ca şi bărbatului (...) deoarece treburile din viață at tot atâta nevoie de bărbat, ca şi de femeie. Care sunt treburile în care femeia ne ajută în susținerea vieții? Viața noastră este alcătuită din treburi în afară de casă şi din treburi dinlăuntrul casei. Pe toate acestea Dumnezeu le-a împărțit în două: pe cele din afara casei le-a încredințat bărbaților, iar pe cele dinlăuntrul casei, femeilor. Schimbă această rânduială, adaugă el, şi vei vedea că totul se strică, că totul se pierde"[487].

---

[484] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni. Omilia X*, p. 116, în *antol. cit.*, p. 288.

[485] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni. Omilia XXVI*, în volumul *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni a celui întru sfinți părintelui nostru Ioan Hrisostom, Arhiepiscopul Constantinopolului*, ediție revizuită de Constantin Făgețean, Editura Sophia-Editura Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2005, p. 280.

[486] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Tâlcuirea Epistolei întâi către Corintheni. Omilia XXVI*, în *vol. cit.*, p. 279.

[487] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre căsătoria a doua a văduvelor*, în volumul *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creşterea copiilor*, traducere din

Căsătoria creştină - altar de jertfă a egoismului şi loc al dăruirii de sine

Familia creştină este un altar de jertfă şi o şcoală a iubirii şi a dăruirii, un mediu privilegiat al lucrării şi dobândirii mântuirii. Or, experienţa duhovnicească demonstrează că tot ceea ce este cu adevărat important în viaţa omului se dobândeşte cu aspre osteneli şi cu intense nevoinţe. Fiecare lucru poartă, precum spunea Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, deasupra lui, în mod nevăzut, o cruce. O cruce a renunţărilor pe care trebuie să le facă omul să dobândească acel lucru şi să îl folosească în scop sfinţitor şi desăvârşitor.

În mod deosebit, familia are crucea ei, care poate lua diferite numiri: boala, neputinţa sau suferinţa unuia dintre soţi, lipsa posibilităţilor de procurare a celor necesare vieţii, absenţa copiilor, neînţelegerea, lipsa de comunicare şi comuniune între membrii familiei, tensiuni şi neînţelegeri, dureri tainice ale sufletului, răni nevăzute ale familiei.

Căminul sau familia trebuie să fie, prin excelenţă, un loc al armoniei, al iubirii şi preţuirii, al sprijinului şi dăruirii reciproce de sine, o şcoală a virtuţilor creştine, o antecameră a Împărăţiei Cerurilor, o „mică Biserică" sau „casă a lui Dumnezeu". Referindu-se la această cruce a familiei, un experimentat duhovnic arăta că „oricine a fost căsătorit ştie că fiecare căsnicie îşi are crucea sa. Nici o căsătorie nu e perfectă şi nici o lună de miere nu durează la nesfârşit. În lumea reală nu există «şi au trăit fericiţi până la adânci bătrâneţi». Este nevoie de foarte multă muncă pentru a avea o căsnicie reuşită"[488].

În acelaşi timp, nu puţine sunt situaţiile in care unul dintre soţi are de modelat temperamentul sau firea celuilalt, iar aceasta nu este un lucru uşor. Fiecare dintre ei provine dintr-un mediu diferit, dintr-o familie proprie, purtând în sufletul său obiceiuri, deprinderi, însuşiri aparte, iar efortul de armonizare al soţilor nu

---

limba greacă şi note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, EIBMBOR, Bucureşti, 2001, pp. 173-174.

[488] Pr. J. Mack, *Ghid pentru dobândirea armoniei în familiile ortodoxe*, p. 22.

este totdeaunba unul uşor şi de scurtă durată, iar aceasta implică în acelaşi timp, un sacrificiu, o cruce a familiei respective.

Mai mult chiar, boala, şi nu doar la bătrâneţe sau spre sfârşitul vieţii, ci uneori de timpuriu, a vreunuia dintre soţi, constituie, de asemenea, o cruce a familiei, pe care trebuie să şi-o asume nu doar cel aflat în suferinţă, ci şi partenerul de viaţă. De altfel, o formă de manifestare a harului şi a plenitudinii de daruri pe care le oferă Sfânta Taină a Cununiei, o constituie tocmai îndelunga-răbdare şi îngăduinţa reciprocă a soţilor, bunătatea şi blândeţea reciprocă, ajutorul şi sprijinul mutual, şi nu doar în experienţele plăcute ale vieţii, cât mai ales în cele dramatice şi dureroase.

Toate acestea, însă, se pot realiza în mod firesc şi cu uşurinţă, cât soţii au conştiinţa prezenţei şi lucrării în mijlocul lor a lui Hristos Domnul. Pe măsura dragostei şi a ajutorului pe care şi-l oferă reciproc, cuplul descoperă prezenţa şi ajutorul pe care îl primesc din partea lui Hristos, astfel încât sporirea în dragoste a unuia faţă de altul înseamnă, în acelaşi timp, sporirea şi îmbogăţirea în dragostea lui Hristos. Doar cu un astfel de ajutor, familia îşi păstrează unitatea ei, îşi realizează scopurile pentru care a fost rânduită şi îşi împlineşte vocaţia. Prin aceasta, soţii conştientizează faptul că prin Sfânta Taină a Căsătoriei, ei „se unesc mai întâi cu Hristos şi, prin intermediul acestei uniuni, se unesc între ei"[489].

Viaţa de familie, ca o sporire în dragoste şi în virtute, trebuie să fie, în acelaşi timp, o neîncetată descoperire a universului credinţei, spre unirea cu Dumnezeu, întrucât „familia nu poate construi relaţii bune fără Dumnezeu"[490].

Unul dintre aspectele cele mai intime ale vieţii de familie îl constituie relaţia conjugală. Sfântul Apostol Pavel, reglementând relaţiile care trebuie să existe între soţi, învaţă că, după momentul întemeierii familiei creştine, „femeia nu mai este stăpână pe trupul ei, ci bărbatul, asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul

---

[489] Michel Philippe Laroche, *Un singur trup - aventura mistică a* cuplului, traducere şi adaptare Constantin Jinga, Editura „Amarcord", Timişoara, 1995, p. 22.

[490] Dr. Dmitri Avdeev, Ioana Besedina, *Femeia şi problemele ei. Perspectiva psihiatrului ortodox*, traducere din limba rusă de Eugeniu Rogoti, Editura Sophia, Bucureşti, 2010, p. 65.

său, ci femeia" (I Cor. 7,4), ca unii ce au devenit un sigur trup. Iar în privința relației conjugale, el rânduiește perioade de înfrânare trupească și sufletească, în vederea exersării duhovnicești, prin post și rugăciune, virtuți care îi apropie pe soți și întăresc relația dintre ei. Însă, subliniază „Apostolul neamurilor", această renunțare a soților la plăcerea trupească trebuie să aibă „buna învoială" a lor (I Cor. 7,5).

Același Sfânt Ioan Gură de Aur, tâlcuind cuvintele Sfântului Apostol Pavel, arată că pofta trupească i-a fost dată omului „pentru păstrarea speciei noastre"[491], „pentru căsnicie, a fost acordată pentru facerea de fii"[492] și nicidecum „spre desfrânarea și curvie"[493], sau, într-un cuvânt aspru al Sfântului Părinte: „s-a dat ca tu să devii tată, și nu curvar"[494]. Plăcerea aceasta trupească este „ca o umbră și un vis. Se stinge înainte ca omul să guste din ea"[495]. Ea este de scurtă durată, însă ea naște pedepse fără de sfârșit și „durere necontenită". Dulceața ei este amăgitoare și vremelnică, însă amărăciunea și regretul pe care îl trezește sunt veșnice. Prin urmare, lucrul recomandat este înfrânarea sau abstinența soților în perioadele rânduite de Biserică, în vederea intensificării în acele perioade a lucrării duhovnicești. Cu toate acestea, Sfântul Părinte știa că nu se adresează unor îngeri sau unor oameni desăvârșiți și nepărimitori, ci unor semeni ai săi, frământați de neliniști și tulburări, chiar dacă încercând să își dobândească mântuirea. Și, asemenea Sfântului Apostol Pavel, pe a cărui autoritate își

---

[491] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentar la Evanghelia de la Ioan. Omilia LXXXV*, traducere din limba franceză de Diacon Gheorghe Băbuț, Editura Pelerinul Român, Satu Mare, 1997, p. 450, în *antol. cit.*, vol. II, p. 23.

[492] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Efeseni. Omilia II*, traducere din limba elină, ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, Tipografia Editoare „Dacia", Iași, 1902, pp. 19-20, în *antol. cit.*, p. 24.

[493] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Galateni a celui întru sânți părintelui nostru Ioan Chrisostom, Arhiepiscopul Constantinopolei*, traducere din limba elină, ediția de Oxonia, 1852, de Arhim. Theodosie Athanasiu, Egumenul Bis. Sf. Spiridon, Tipografia Editoare „Dacia" P. Iliescu & D. Grossu, Iași, 1901, p. 106.

[494] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Galateni*, p. 106.

[495] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Problemele vieții*, p. 48.

întemeiază cuvintele sale, arată că din pricina slăbiciunii firii omeneşti şi a violenței ispitelor de tot felul, din cauza lipsei de veghere asupra mişcărilor trupeşti şi sufleteşti, „omul neînfrânat, omul ahtiat după plăceri, omul care nu se abține de la femeia sa nici în vremea postului şi nici în alte vremi asemănătoare, nu-i pedepsit, dar nu-i nici lăudat (I Cor. 7,5). Pavel a făcut pogorământul acesta atât de mare față de cei căsătoriți din pricina slăbiciunii voinței noastre, din pricina lipsei de atenție asupra noastră înşine"[496].

Iar în continuare, Sfântul Ioan Hrisostom, intuieşte o întrebare şi o problemă a multora dintre cei ce trăiesc în familie.

„Ce să fac, mă poate întreba cineva, spune el, dacă bărbatul meu nu-şi poate stăpâni poftele, iar eu vreau să mă înfrânez?

- Trebuie să te pleci neapărat poftelor lui. Chiar dacă n-ai vrea să faci aceasta, dulcele lanț al căsătoriei, ce te încătuşează, te târăşte după poftele soțului şi te trage către cel cu care dintru început te-ai legat. Dacă te împotriveşti şi rupi lanțul, nu numai că nu scapi de lanțuri, dar mai eşti şi deplin pedepsită.

Femeia care vrea să se înfrâneze fără voia bărbatului ei, adaugă Sfântul Părinte, nu numai că pierde răsplata înfrânării, dar va da socoteală înaintea lui Dumnezeu şi de căderea lui în adulter şi va fi mai vinovată decât bărbatul ei.

- Pentru ce?

- Pentru ce? Pentru că, lipsindu-l de legăturile trupeşti la care-i dă dreptul legea căsătoriei, l-a împins spre prăpastia desfrânării. Dacă unei soții nu-i este îngăduit să trăiască în înfrânare nici măcar scurtă vreme, fără voia bărbatului ei, poate fi, oare, iertată soția care lipseşte necontenit pe soțul ei de uşurarea ce i-o dă căsătoria? (...) Ar trebui să judeci aşa înainte de a te căsători, nu după ce te-ai căsătorit"[497].

---

[496] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre căsătoria a doua a văduvelor*, în volumul *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creşterea copiilor*, traducere din limba greacă şi note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2001, p. 175.

[497] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre căsătoria a doua a văduvelor* , în *vol. cit.*, pp. 86-87.

Soțul sau soția care se poate înfrâna cu mai multă ușurință, să încerce ca încetul cu încetul și pe măsura împreună convieţuirii lor, să impună cu multă înțelepciune și înțelegere și celuilalt dorința de post și înfrânare, să îl sprijine și să îl ajute ca, prin intermediul activităților duhovnicești, prin rugăciune către milostivul Dumnezeu, de la Care să ceară putere să lupte cu ispitele fizice și să își poată controla facultățile trupești, în vederea conducerii lor într-o direcție duhovnicească și spre o finalitate spirituală, să ajungă împreună la aceleași convingeri religioase de viață duhovnicească îmbunătățită și să se sprijine unul pe altul în dobândirea ei, inclusiv prin înfrânare și abstinență conjugală, în perioadele recomandate de Biserică. Ceea ce recomandă, în esență, scriitorul creștin este dobândirea păcii familiale, statornicirea armoniei și a dragostei conjugale, premize ale dorinței de desăvârșire.

„Să statornicim în casă, îndeamnă el, pace adâncă, ca și femeia să poată să se întoarcă la bărbatul ei, dar și bărbatul ei să-și găsească la ea, ca într-un port, scăparea de grijile și tulburările din afară. La ea să afle bărbatul întreaga mângâiere. Că spre ajutor i-a fost dată femeia, pentru ca bărbatul, îndestulându-se cu mângâierile ei, să poată ține piept atacurilor ce vin asupra lui. Dacă femeia este cuminte și blândă aduce mângâiere bărbatului ei nu numai prin traiul lor împreună, ci-i este de folos și în celelalte treburi, îi ușurează munca și nu-l lasă să simtă greutățile ce se nasc în fiecare zi fie în casă, fie afară de casă; femeia, ca un corăbier încercat, prin înțelepciunea ei, potolește furtuna din sufletul bărbatului, iar prin priceperea ei îi ușurează mult viața. Pe niște oameni așa uniți nimic din viața aceasta nu-i poate întrista, nici nu le poate strica bucuria. Când este înțelegere între femeie și bărbat, când este între ei pace și legătura dragostei, toate le merg din plin. Nu pot cădea pradă uneltirilor, pentru că sunt întăriți de un zid mare și puternic, adică de înțelegerea lor cea după Dumnezeu. Înțelegerea aceasta îi face mai tari ca diamantul, înțelegerea aceasta îi face mai puternici ca fierul, înțelegerea aceasta le ajută mai mult ca bogăția, înțelegerea aceasta îi ridică la cea mai înaltă strălucire; înțelegerea aceasta le pricinuiește cu îmbelșugare mare și bunăvoința cea de la Dumnezeu. Să nu socotim, deci, vă rog,

ceva mai de preț ca înțelegerea aceasta: să facem totul, să ne străduim cât putem ca să fie liniște și pace în casele noastre"[498].

În acest fel, familia întemeiată de cei doi soți, prin voia și binecuvântarea lui Dumnezeu, va fi una împlinită, iar starea de fericire dintre soți îi va însoți în fiecare clipă a vieții lor și nu doar în viața aceasta vremelnică, ci se va prelungi în veșnicie.

Viitorul familiei - între prognoză și speranță

Viitorul familiei este privit în mod variat de către cercetătorii ei, cu mai mult sau mai puțin pesimism. Unii consideră, spre exemplu, că „ne-am putea aștepta ca durata sa (a familiei n.n.) să crească în viitor datorită creșterii longevității. Dar, probabil că o prelungire a vieții nu înseamnă neapărat căsnicii mai de durată, din mai multe motive. Primul ar fi vârsta destul de înaintată pentru o primă căsătorie. Tinerii își amână acest pas până când ajung pe la 30 de ani. Al doilea ar fi marea probabilitate de a divorța în ziua de azi. Un altul ar fi declinul ratei de căsătorie și recăsătorire, mai ales la femei. În cele din urmă, ar mai fi și o sporire a uniunilor de tip concubinaj, după divorț sau, ca o alternativă la căsătorie. Indivizii văduvi sau divorțați pot alege să coabiteze, în loc să se recăsătorească, pentru a evita problemele de ordin legal sau economic, de pildă"[499].

Aceeași autoare apreciază că, începând cu un viitor apropiat, „familiile vor continua să fie mici, ca dimensiune. Mortalitatea se va afla într-un declin treptat, determinând sporirea anilor de conviețuire a soților după ce copiii au crescut. Astfel, va crește și proporția celor foarte bătrâni pe ansamblul populației. Atât rata de divorț, cât și cea de căsătorie vor rămâne ridicate. Concubinajul va constitui un preludiu normal pentru mariaj, dar nu îl va înlocui. Rolurile maritale vor fi diverse, de vreme ce femeile continuă să intre pe piața forței de muncă, iar mariajele în care ambii parteneri au o slujbă remunerată vor continua că coexiste cu

---

[498] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere. Omilia XXXVIII*, în *Scrieri. Partea a doua*, traducere, introducere, indici și note de Pr. D. Fecioru, în colecția *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 22, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989, p. 61.

[499] A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, p. 71.

cele în care unul dintre parteneri, de obicei soția, se centrează pe îngrijirea copiilor. Vor continua să existe multe familii cu un părinte unic, amestecate şi cupluri homosexuale, deşi ultimele vor fi în continuare controversate. Tehnologia avansată va permite noi alegeri morale, cum ar fi capacitatea de a alege sexul şi alte caracteristici ale copiilor. Problemele juridice ale vieții de familie vor spori, ca cea legată de eutanasierea celor mai în vârstă.

Fără îndoială că familia va supraviețui, dar ca o pluralitate de tipuri familiale, şi nu ca o structură de tip monolit. Deşi concepția despre familie este, în general, pozitivă, viitorul său este legat de cel al indivizilor din lumea întreagă, mulți dintre ei fiind victime ale sărăciei, suprapopulării şi tulburărilor civile (...).

Copiii care locuiesc cu adulții este cel puțin probabil să aibă ambii părinți biologici în acelaşi cămin. Mulți copii vor avea cel puțin un părinte vitreg şi mulți adulți vor fi implicați în creşterea unui copil vitreg. Cuplurile vor continua să coabiteze; unii indivizi, eventual, se vor căsători, iar alții vor fi separați. În categoria celor aflați în concubinaj se vor încadra şi homosexualii, unii dintre ei având şi copii. Nici una din aceste forme de familie nu este nouă; ceea ce este nou e reprezentat de proporțiile modificate şi de modul în care este privită diversitatea"[500].

Soluția propusă tot mai frecvent o reprezintă „cultura mariajului", cuprinzând cinci direcții de urmat de către contemporanii noştri şi de către generațiile ce vor urma: „Să se susțină căsătoria, nu doar printr-o atitudine neutră. De pe urma unor căsnicii reuşite beneficiază întreaga comunitate. Astfel, dacă eşuează căsătoriile, sunt generate costuri personale şi publice uriaşe...; Să se respecte statutul social al mariajului. Să nu extindem beneficiile căsătoriei la cupluri care s-ar putea căsători, dar nu aleg să o facă. Oferindu-le celor ce trăiesc în concubinaj toate facilitățile unui cuplu căsătorit diminuăm într-un mod necinstit opțiunea pentru căsătorie; Să se refacă legătura de căsătorie şi naşterea copiilor. Să nu descurajăm cuplurile căsătorite în a avea copii (dacă vor) şi să încurajăm tinerii să aştepte momentul potrivit pentru a avea copii, adică doar atunci când şi-

[500] A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, pp. 168-169.

au format mariaje solide, nu când nici nu au împlinit vârsta majoratului sau nu şi-au terminat liceul; Să nu se descurajeze interdependenţa maritală. Cuplurile ar trebui să decidă de comun acord cum îşi împart responsabilităţile, fără presiuni din partea politicilor de discriminare a celor ce stau acasă pentru a avea grijă de copii; Să se promoveze ideea de permanenţă a cuplului căsătorit şi să se încurajeze aspiraţia de întemeiere a unui cămin"[501].

Poate că încă nu este prea târziu ca atât factorii de răspundere, cât şi fiecare persoană, indiferent de vârstă, gen, dar aspirând la întemeierea unei familii sau trăind deja într-o astfel de formă socială, să mediteze mai mult la aceste eventuale soluţii şi să caute să le impună, începând cu propria persoană şi în cadrul familiei sale, pentru ca apoi, să se lărgească la nivelul societăţii.

Referindu-se la forma de familie a viitorului, alţi analişti apreciază că în perspectivă

„Parteneriatele vor fi în mod crescând flexibile. Cei mai mulţi dintre noi vor avea una sau mai multe legături serioase înainte de căsătorie şi întemeierea familiei. Mai puţin de jumătate vor divorţa şi trăi singuri o perioadă, dar majoritatea se vor uni oficial sau neoficial cu un nou partener de viaţă. O minoritate puternic mediatizată va explora aspectele mai sălbatice ale sexualităţii, dar ultimele studii asupra comportamentului sexual din SUA şi Anglia arată că promiscuitatea nu a fost niciodată atât de răspândită pe cât au indicat zvonurile şi media colportoare. (...). Un studiu de opinie din 1995 a arătat că a petrece cea mai mare parte a vieţii cu o singură altă persoană rămâne idealul pentru 95% din femei şi 84% din bărbaţi"[502].

Dovedindu-se a fi „una din cele mai vechi şi mai stabile forme de comunitate umană, cea care asigură perpetuarea speciei, evoluţia şi continuitatea vieţii sociale"[503], familia trebuie valorizată şi reaşezată la adevărata ei valoare, de leagăn al vieţii şi civilizaţiei, de mediul cel mai prielnic al afirmării personale şi comunitare, de loc şi atmosferă propice dobândirii fericirii şi împlinirii trupeşti şi

---

[501] A. Băran-Pescaru, *Familia azi*, p. 76.

[502] Christina Hardyment, *Viitorul familiei*, traducere de Liliana Ţeican, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 2000, pp. 46-47.

[503] Dr. M. Voinea, *Sociologia familiei*, p. 5.

spirituale, dar, mai presus de toate, de „biserică în potență" şi antecameră a Împărăției lui Dumnezeu.

Dintre toate aprecierile viitorologilor, reținem convingerea plină de speranță a unei bune cunoscătoare a tot mai numeroaselor probleme cu care se confruntă familia contemporană: „este o certitudine faptul că familia conjugală va continua să existe ca cea mai importantă verigă a dezvoltării societății, a supraviețuirii sale, purtătoarea cea mai fidelă a ştafetei vieții paşnice şi creatoare de la o generație la alta"[504].

Cunoscând aceste considerente legate de familie şi izvorâte din cuvintele de Dumnezeu insuflate ale Sfintei Scripturi, din operele Sfinților Părinți, profunzi cunoscători ai vieții şi ai sufletului uman, precum şi ale celor care i-au studiat amănunțit lucrările lui şi împreună cu aceştia, ne putem pune fireasca întrebare: care va fi viitorul familiei, întemeiată de Dumnezeu spre a-i fi omului sprijin în dobândirea fericirii veşnice şi care, precum am putut observa, parcurge astăzi o perioadă de criză? În ce măsură cuvintele credinței mai sunt cunoscute şi împlinite, de către omul contemporan, profund secularizat?

O primă constatare, ce se desprinde, o constituie observația că la această criză a vieții morale şi a familiei s-a ajuns tocmai datorită necunoaşterii şi nepracticării, a neîmplinirii sau ignorării sistematice a învățăturilor duhovniceşti ale credinței. Legat parcă mai mult de lumesc, decât de ceresc, de viața trecătoare, decât de promisa viață viitoare şi veşnică, gustând mai uşor din plăcerile trupeşti şi efemere, decât s-ar fi înfruptat din fericirea oferită sufletului de împlinirea faptelor bune, omul de astăzi este mai dispus în a experimenta îndemnurile lumii în care trăieşte, în a da curs ispitelor care îl asaltează tot mai frecvent şi violent, decât învățăturilor creştine, care îi par a fi anacronice şi tot mai greu de realizat. Iar toate aceste delăsări sau scăderi morale i-au influențat puternic concepția de viață, situând pe primul loc lumea aceasta şi plăcerile ei, trupul şi dorințele sale şi trecând în plan secundar dorința de îmbunătățire spirituală, setea de mântuire, dorul de

[504] Iolanda Mitrofan, *Cuplul conjugal. Armonie şi dizarmonie*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 14.

desăvârşire. Şi toate acestea au condus la un laxism moral şi o permisivitate largă, ce i-au dat omului o înspăimântătoare familiaritate cu păcatul şi cu patimile şi l-au făcut insensibil la glasul credinţei şi al Bisericii. Astfel, pe bună dreptate, putem afirma că situaţia la care a ajuns omul contemporan se datorează tocmai ignorării acestor adevăruri eterne, singurele capabile să îi aducă în mod real şi veşnic împlinirea. De aici şi calea asanării morale şi a ridicării căsătoriei şi familiei la rangul de Sfântă Taină, pe care i l-a conferit Mântuitorul Hristos: reîntoarcerea la izvoarele vieţii şi ale credinţei, reaşezarea familiei pe adevăraţii ei piloni şi stâlpi de rezistenţă: credinţa, iubirea curată şi sinceră, jertfa de sine, rugăciunea, înfrânarea, postul.

De altfel, analiştii contemporani ai problemelor cu care ce confruntă familia, recomandă tocmai acest lucru: redescoperirea şi reîntoarcerea la vechile valori, care au avut capacitatea de a-i oferi omului sens şi împlinire, motivaţie şi dorinţă de îmbunătăţire a vieţii sale, iar una dintre ele o constituie familia. De asemenea, cei mai mulţi analişti contemporani: sociologi, psihologi, teologi, vorbesc despre necesitatea creării, lărgirii şi recomandării unei adevărate „culturi a mariajului", care să pună în valoare criteriile autentice de întemeiere a unei familii, care să prezinte statutul ideal al relaţiilor ce trebuie să existe între soţi, pe de o parte, între aceştia şi copii, pe de altă parte, dar în acelaşi timp şi între aceştia şi ceea ce se numeşte „familia lărgită" sau „extinsă", „marea Biserică", să prezinte idealul suprem al vieţii de familie: mântuirea sufletului, şi să arate şi căile cele mai frumoase şi potrivite de atingere a lor.

Acordând înaltă preţuire familiei, credinţa ortodoxă dezvoltă o înaltă şi frumoasă învăţătură referitoare la vocaţia comunitară a omului, la nevoia de dialog şi comuniune a persoanei umane. Ea învaţă că familia are instituire divină şi se bazează pe alteritatea fiinţei umane, creată în cele două genuri: bărbat şi femeie.

Dumnezeu, în baza atotînţelepciunii Sale, cunoaşte faptul că viaţa omului prin această lume este anevoioasă, după cum şi mântuirea - ţelul ei cel mai înalt - este o lucrare pândită de mari primejdii trupeşti şi sufleteşti. Dacă viaţa firească este dificilă, cu atât mai grea este înaintarea pe calea îngustă, aspră şi cu lacrimi, a

mântuirii. Şi din acest motiv, Părintele Cel Ceresc îi dă omului ajutor potrivit pentru el, în persoana celuilalt, a soţului sau a soţiei.

În lumina spiritualităţii ortodoxe, soţii îşi sunt unul altuia *dar* şi *binecuvântare*. Astfel, pentru un soţ dreptmăritor, soţia sa reprezintă ***cea mai frumoasă binecuvântare*** pe care Dumnezeu-Iubire i-o poate oferi bărbatului, pentru ca aceasta să îi împodobească viaţa şi sufletul cu trăsăturile legate de „eternul" ei feminin: căldura sufletească, bunătatea, delicateţea, sensibilitatea, fiind sprijin şi ajutor pe valurile atât de învolburate ale vieţii prezente, către ţărmul mântuirii.

În mod similar, pentru o soţie şi o mamă creştină, soţul ei reprezintă ***darul cel mai înalt***, oferit ei de către Părintele Ceresc, pentru a o susţine şi întări în opera de mântuire, îmbogăţindu-i viaţa cu trăsăturile lui: putere, hotărâre, fermitate, energie.

În această relaţie de iubire şi dăruire şi în acest dialog al darurilor, fiecare dintre ei oferă celuilalt ceea ce are specific, mai frumos şi mai înalt, bucurându-se, în acelaşi timp, de darul vieţii sale şi a celuilalt. Dăruieşte fără să sărăcească, îmbogăţindu-şi infinit viaţa şi îmbogăţindu-l sufleteşte şi pe celălalt.

Soţii creştini trebuie să îşi dea reciproc concursul ca, prin faptele lor bune, să facă din casa lor o „mică Biserică" sau „Biserica de acasă", arenă de luptă împotriva păcatelor şi a patimilor, loc al împlinirii şi realizării mutuale, trupeşti şi sufleteşti, laborator al mântuirii şi desăvârşirii, un adevărat altar de jertfă, susţinându-se unul pe celălalt în opera de dobândire a mântuirii personale şi a copiilor cu care Dumnezeu le-a binecuvântat căminul şi contribuind, totodată, prin exemplul lor bun şi ziditor, la îmbunătăţirea vieţii a cât mai mulţi dintre semeni şi la mântuirea acestora.

În acest mod, familia îşi va redescoperi vocaţia sa, de „biserică în miniatură", de şcoală a virtuţilor creştine şi mediu al desăvârşirii umane, loc al iubirii şi desăvârşirii; soţii îşi vor conştientiza rolul de împreună lucrători în dificila, dar sublima operă de dobândirii a mântuirii, iar în acest itinerariu duhovnicesc, vor avea ca alinare, mângâiere şi toiag pruncii sau copiii cu care Dumnezeu le-a binecuvântat căsnicia sau căminul şi faţă de a căror educaţie sunt responsabili nu doar în planul vieţii prezente, ci în veşnicie.

Contribuţia Bisericii, a şcolii şi a familiei la formarea religios-morală a tinerei generaţii

Pr. Prof. Dr. Petre SEMEN
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Pentru noţiunea de familie, limba ebraică biblică folosea termenul *baith* cu o extensie mult mai largă decât se înţelege astăzi întrucât cuvântul se referea nu doar la edificiul care-i adăpostea pe cei dintr-o singură familie (Iov. 18, 5) ci îi avea în vedere şi pe membrii şi descendenţii acesteia (Fac. 18, 19). Din perspectivă biblică, familia care are la bază unirea dintre un bărbat şi o femeie este expresia voinţei divine iar căsătoria a apărut ca o urmare firească a celui mai nobil sentiment în formă monogamă. Momentul încheierii căsătoriei era un act sfânt fiindcă se contracta un legământ matrimonial, presupus pentru întreaga viaţă, în care, ca şi astăzi, se făcea uz de numele lui Dumnezeu. Aşadar dacă la baza căsătoriei se afla un contract sau un legământ sfânt, profetul Maleahi era îndreptăţit să o numească pe logodnica unui fiu al lui Israel „femeia legământului tău" (cap. 2, 14), iar în cartea Pilde căsătoria este numită „legământul lui Dumnezeu" (cap. 2, 7). Avem dovezi biblice că în cadrul contractului se făcea o declaraţie verbală în manierea; „de acum tu eşti fratele său, iar ea este sora ta" (Tobit 7, 14). Legea lui Moise nu permitea decât în cazuri excepţionale ruperea acestui legământ. Când ruperea legământului se realiza din pricină de divorţ atunci nu mai putea fi refăcut întrucât dacă o femeie repudiată se recăsătorea, iar bărbatul ei murea şi devenea din nou liberă, prin încheierea unui nou legământ se putea recăsători, dar nici un caz cu primul soţ cu care nu mai avea dreptul legal de a se reuni prin căsătorie (Deut. 24, 3-4; Ier. 3, 4). În orice caz, din contextul sacru al prescripţiilor legale rezultă fără nici o îndoială grija de căpetenie a legiuitorului de a oferi cât de cât protecţie femeii şi de fapt familiei în general. Cu

toate că în familia vechilor israeliți existau anumite inconveniente sociale care le privea pe femei totuşi nu trebuie trecut cu vederea că în familie femeia se bucura de cinste şi prețuire din partea bărbatului care o trata de multe ori ca pe un egal (I Regi 1, 4-8; II Regi 4, 8-24). O probează cu prisosință şi cartea Pilde care are numai cuvinte de laudă pentru femeia virtuoasă şi bună gospodină fericindu-l pe bărbatul care a aflat o astfel de tovarăşă de viață (cap. 31, 10).[505] Pentru rolul de maximă importanță al femeii Israelite mai cu seamă în creşterea şi educarea copiilor, profetul Isaia ca să ilustreze marea iubire a lui Dumnezeu față de fiii lui Israel foloseşte icoana iubirii materne când zice: „Oare femeia uită pe pruncul ei şi de rodul pântecelui ei n-are ea milă? Chiar dacă ea îl va uita, Eu nu te voi uita pe tine," zice Domnul (cap. 49, 15). Atitudinea lui Dumnezeu față de Israel este asemenea unei mame întrucât "întocmai ca o mamă, Domnul nu poate să-l uite pe copilul său".[506]

Promovează Biserica violența?

I s-a reproşat pe nedrept creştinismului că ar promova desconsiderarea femeii în raport cu bărbatul. La prima vedere, mai ales dacă ne raportăm la ultimul verset din epistola către Efeseni în care Sf. Pavel spune; „iar femeia să se teamă de bărbat" (cap. 5, 33) ar rezulta că aşa este. Am constatat că majoritatea tinerelor care vin în fața sfântului altar să-şi unească destinul prin taina nunții sunt destul de contrariate când aud această sintagmă. Ba mai mult, s-au enunțat chiar critici dure la adresa Bisericii că ar promova, chipurile, sclavia femeii față de bărbat, sau chiar ceva mult mai grav, violența în familie. Ceea ce nu este cazul decât poate pentru cei necunoscători ai Sfintelor Scripturi. Se impune imperios deci a face exegeza textului pentru a-i surprinde întreaga semnificație şi mai ales pentru a nu-i deruta pe credincioşii mai puțin familiarizați cu Biserica. În primul rând se impune precizarea

[505] Petre Semen, *Familia şi importanța ei în perioada Vechiului Testament*, în vol. "Familia creştină azi,"Editurea Trinitas-Iaşi, 1995, p. 9-10; Idem, *Educația-preocupare constantă a autorilor biblici*,în vol. "Educație şi valori",Editura "Spiru Haret", Iaşi, 1997, p. 28-43

[506] Jacques Briend, *Dieu dans l'Ecriture*, éd. du Cerf, Paris, 1992, p. 81

că deruta pleacă de la ingoranță sau greşita interpretare a textului sacru dacă acesta se rupe de context. Subliniem mai întâi că apostolul o îndeamnă pe femeie „să se teamă de bărbat" numai după ce i-a amintit acestuia de cinci ori că trebuie să-şi iubească femeia.

Într-adevăr, substantivul grecesc "phobos" este redat de dicționarul Bailly M.A. şi nu numai, cu sensul de „teamă, spaimă, starea de frică"[507] provocată de ceva sau de cineva. Cu toate că textul grecesc foloseşte fără nici un echivoc cuvântul „teamă" când zice: *η δε γυνη ινα φοβηται τον ανδρα // η δε γυνη ινα φοβηται τον ανδρα* (Efes. 5, 33), unele traduceri au încercat să mai îndulcească textul redând verbul *fobeo* prin "a respecta," [508] deşi *phebomai* mai înseamnă şi „a fugi". Cuvântul arhaic pentru a exprima sentimentul de teamă era „deos." Substantivul „phobos" înțeles ca teamă are legătură cu zeitatea „Phobos" fiul lui Ares, zeul războiului care evident că nu putea provoca decât teamă. Cetatea Sparta îi dedicase un sanctuar acelui zeu. Corespondentul ebraic al substantivului „phobos" este *„yra 'h"* care deşi semnifică tot teamă se foloseşte mai mult cu sensul de respect. Omul are într-adevăr motive de teamă față de război, (deşi cine se înrola în armată se presupunea a nu avea nici o teamă-Deut. 20, 8) de moarte, sclavie, de un cataclism natural, pierderea unui părinte înainte de vreme, a soției sau a unui copil, etc.[509]

Aşa cum notează William Barclay, şi de fapt nu numai el, în Biblie, verbul mai sus amintit mai semnifică şi „respectul

---

[507] Bailly M. A., *Dictionnaire Grec-Français*, Huitième Édition Revue, Paris, 1919, p. 2088-289

[508] Editia Ecumenică a Bibliei zice; *..et la femme respecter son mari* (Epitre aux Éphésiens-cf.La Bible-traduction ecumenique, Les Editions du Cerf, 1988). Tot aşa au redat şi traducătorii Bibliei de la Ierusalim; *..et la donna sia rispettosa verso il marito* (cf. La Bibbia di Gerusaleme, Edizioni Dehoniane Bologna, 1974), secundați de alte traduceri în limba engleză; *.and a wife should respect her husband* (cf. The Holy Bible containing the Old and New Testament with Apocryphal/ Deuteronomical Books-New Revised Standard Version, Thomas Nelson Publishers Nashville, 1990.

[509] Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich Editor's, *Theological Dictionary of the New Testament*, abridged in one Volume translated by Geoffrey W. Bromiley. William B. Eerdemans Publishing Company- reprinted, 1997, p. 1276.

amestecat cu teamă şi uimire" sau chiar „venerație," cinstire față de un mare conducător sau față de o divinitate. În Noul Testament, cuvântul apare de 47 de ori.[510] Evident că din textele biblice nu rezultă că termenul s-ar referi exclusiv la teama pe care o poate avea oricine în anumite momente ale vieții. În Sfintele Evanghelii, ca de altfel şi în epistole, frica nu apare ca ceva negativ ci are în vedere în primul rând starea omului în raport cu majestatea divină. Este cam ceea ce vrea să spună şi R. Otto când vorbeşte despre acel „numinous" sau frica de cel cu totul necunoscut, cel cu totul altfel "das ganz andere" ceva total diferit pentru om care evident îl înfricoşează sau mai curând îl uimeşte fiindcă apare ca ceva care nu intră în aria preocupărilor sale obişnuite, ceva care-l depăşeşte, dar îl şi atrage în acelaşi timp. Este sentimentul uimirii amestecat cu teama pe care o încearcă proorocii când au parte de teofanii (Is. 6, 5; Iez. 1, 28; Daniel 8, 18; 10, 9) sau ucenicii când îl văd pe Învățătorul lor umblând pe apele Galileii (Mt. 14, 26), când a făcut să înceteze furtuna (Mc. 4, 41) sau exprimă reacția firească a oamenilor la minunile Domnului Hristos, mai ales la învierile din morți (Lc. 7, 16), a vindecărilor unor posedați de demoni (Lc. 8, 37) sau chiar a propriei Sale învieri din morți (Mt. 28, 4). Când vorbeşte de tema de divin Biblia ne dovedeşte că între om şi Dumnezeu poate exista o intimitate mai mare sau mai mică, dar în nici un caz o prea mare familiaritate.[511] Când se spune că fiii Bisericii umblau întru frica Domnului (Fapte 9, 31) trebuie să se aibă în vedere mai curând cinstea şi venerația Domnului Dumnezeu, iar nu neapărat spaima la modul general vorbind. Aşadar, când autorul epistolei către Efeseni îndeamnă femeile să se teamă de bărbații lor nu se referă nicidecum la teama fizică sau de altă natură, ci în primul rând are în vedere respectul întreolaltă şi implicit serviciul reciproc pe care soții în calitate de creştini sunt datori să şi-l aducă unul altuia (Efes. 5, 21). Să nu uităm că dacă Hristos s-a numit pe Sine cap Bisericii pe care a întemeiat-o şi pentru care s-a jertfit pe Sine luându-o ca model pentru unirea dintre bărbat şi femeie, n-a spus

[510] William Barclay, *Analiză semantică a unor termeni din Noul Testament*, traducător Doris Laurențiu, Wheaton, Illinois, U. S. A. 1992, p. 214

[511] Idem, *Op. cit.* p. 215

nicăieri că Biserica trebuie să se teamă de Hristos, ci cel mult să-l asculte şi să-L iubească până la jertfelnicie, dacă se impune. De subliniat că termenul rabinic prin care este definită căsătoria dintre un bărbat şio o femeie este *kiduşim* care înseamnă „sfinţenie" sau „lucru sfânt"[512] în care nu îşi are loc frica sau teama în sensul propriu al cuvântului. Aşadar, în textul de mai sus nu trebuie să se înţeleagă că ar fi vorba de violenţa în familie, ci doar că soţia creştină îi datorează soţului său respect, iubire şi fidelitate, iar soţii sunt atenţionaţi de apostol că depind unul de celălalt şi că amândoi trebuie să-L imite pe Hristos mergând cu iubirea până la jertfelnicie. Raporturile dintre ei se cuvine să aibă ca model unirea dintre Hristos şi Biserica Sa. Unirea bărbatului cu femeia prin cununie nu se face la întâmplare. Tânărul şi tânăra trebuie să conştientizeze că unirea lor nu înseamnă doar satisfacerea unei nevoi naturale de a se uni cu un partener de sex opus, ci se are în vedere şi refacerea simbolică a întregului prin întâlnirea celor două părţi ale umanului: bărbatul şi femeia,[513] aşa cum a fost în planul lui Dumnezeu. În parteneriatul matrimonial, cei doi soţi, pe lângă particularităţile individuale ale fiecăruia, vor realiza în timp o identitate comună pe care o va da viaţa în cuplu încât vor gândi aproape la fel, se vor comporta la fel vor avea preferinţe şi sentimente aproape identice.[514] Ba mai mult, se poate constata la unele cupluri, că după o vreme îndelungată de convieţuire cei doi soţi se aseamănă chiar şi la chipuri, aidoma unoir fraţi. De reţinut de asemenea că ebraica biblică pentru substantivele „bărbat" şi „femeie" foloseşte termenii „iş" cu sensul de bărbat, şi „işa" femeie (Fac. 1, 27), ceea ce s-ar traduce cu „om" şi respectiv „oamă". Ori acesta poate fi argumentul ce probează fără nici un dubiu că Dumnezeu nu face vreo distincţie ierarhică între cei doi.

Când apostolul porunceşte:*bărbaţilor iubiţi pe femeile voastre cum a iubit şi Hristos Biserica,* foloseşte verbul *agapao* care înseamnă a căuta şi a face cel mai mare bine celeilalte persoane, a o iubi

[512] La lettera agli efesini, în *Grande Commentario Biblico,* a cura di Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Queriniana-Brescia, 1973, p. 1282.

[513] Florin T. Roman, *Idolii vremurilor noastre,* Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2010, 156.

dezinteresat şi fără nici un fel de egoism aşa cum este văzută jertfa lui Hristos care S-a dat pe Sine pentru Biserică (cap.5, 2; In. 10, 11). Să nu se uite că prin căsătorie, Dumnezeu Stăpânul absolut al vieţii a încredinţat oamenilor nobila misiune de trasmitere a vieţii, de slujire a acesteia şi de aceea omul trebuie să se achite de această sarcină cu multă responsabillitaste şi demnitate. Ori aceasta nu se poate realiza fără o iubire sinceră şi jertfelnică. În demnitatea şi datoria ce le revine de a trasmite viaţa şi de a deveni primii educatori ai odraslelor lor, soţii nu trebuie să uite că prin unirea lor au devenit cooperatori ai lui Dumnezeu-Creatorul şi totodată un fel de interpreţi ai iubirii Sale în lume.[515] Chiar dacă *eros* poate fi scânteia care aprinde şi încălzeşte căminul conjugal,[516] doar *agape* asigură toată energia care întreţine focul sacru al căsătoriei. Aşadar, când o îndeamnă pe femeie să se supună şi să se teamă de bărbatul său nu se poate trage în nici un caz concluzia eronată că soţul ar putea stăpâni peste soţia sa aşa cum un despot ar dispune de sclavii lui.[517] Este vorba de o supunere paşnică, liber consimţită, realizată exclusiv din iubire.

Se ştie că pacea este căutată şi dorită de toată lumea, şi cu atât devine mai trainică cu cât porneşte chiar din sânul famieliei devenind o constantă a vieţii în căminul conjugal. Chiar dacă pacea nu înseamnă întotdeauna absenţa totală a disputelor, de altfel inevitabile pentru cei care vieţuiesc sub acelaşi acoperiş, ea implică, printre altele, şi acceptarea diferenţelor în comuniunea profundă a persoanelor. Ea apare şi ca un dar al Duhului Sfânt şi de aceea se poate suprapune adesea cu mila ce constituie la rândul ei, rodul unei atitudini interioare de smerenie ce face ca fiecare să se recunoască pe sine ca fiind păcătos, cu limite şi doritor de a obţine iertarea din partea lui Dumnezeu şi a semenilor. Doar în contextul păcii, al armoniei şi al dreptăţii ce se bazează pe

---

[515] *Dignité du mariage et de la famille*, în "Concile Oecumenique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages, text français et latin tables bibliques et analytique et index des sources, Éditions du Centurion, Paris, 1967, p. 278-280

[516] Florin T. Roman, *op. cit.* p. 161

[517] John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *Comentariu al Noului Testament*, Trad. Octavian Verlan, Gelu Leontiuc, Cluj-Napoca, 2005, p. 630

recunoaşterea demnităţii femeii în căminul conjugal se pot împărţi echitabil sarcinile de familie, fără a fi vorba de oprimarea unuia de către celălalt.[518] Dacă nu ar fi aşa, căsătoria şi-ar pierde caracterul sacru concretizat prin actul religios dinaintea sfântului altar şi s-ar putea confunda uşor cu alte experienţe complet areligioase (concubinajul, adulterul, pedofilia, lesbianismul, homosexualitatea şi celelalte deviaţii). Fiind un act religios, evident că prin rugăciunea preotului oficiant şi a celorlalţi creştini rugători prezenţi, se pare că pe lângă harul divin viitorii soţi mai primesc ceva în plus, un înger păzitor special, după cum spune rugăciunea: *Şi îngerul Domnului să meargă în calea lor, în toate zilele vieţii lor.* Dacă până la aducerea pe lume a primului copil, soţii sunt stăpâniţi mai mult de *eros* şi au privirile îndreptate preponderent unul spre celălalt, când apare copilul, mai cu seamă atunci, se impune iubirea jertfelnică de tip *agape* concretizată prin privirile celor doi orientate, protector, mai mult spre copil, aidoma Maicii Domnului reprezentată în icoana ortodoxă privind spre pruncul Iisus. Nu-i suficientă desigur doar aducerea pe lume a pruncilor şi nici numai privirea ocrotitoare dacă nu este urmată de purtarea de grijă pentru asigurarea hranei, a adăpostului, a îmbrăcămintei şi a educaţiei adecvate.

În perioada Vechiului Testament, responsabilii direcţi cu educarea tinerei generaţii, pe lângă instituţiile deja consacrate, o aveau preoţii şi leviţii. Aceştia erau chemaţi să-şi completeze misiunea sacerdotală prin educarea poporului în probleme religioase. Având sarcina de a asigura cunoaşterea şi aplicarea în viaţă a poruncilor mozaice, în cadrul cultului divin, în special la marile sărbători anuale, cu precădere după revenirea din exilul babilonic se impunea lecturarea legii date prin Moise, şi de fapt, a tuturor poruncilor adăugate între timp cu explicarea de rigoare a acestora întrucât poporul de rând nu mai avea acces la textul sacru, fie pentru că nu toţi ştiau carte, fie din cauza oficializării limbii aramaice ca limbă vorbită şi de cult. Misiunea şi calitatea preoţilor şi leviţilor de învăţători religioşi ai poporului este atestată chiar de la începutul înfiinţării instituţiei sacerdotale. Conform cărţii Leviticul,

[518] Gianna e Georgio Campanini, *Famille,* în „Dictionnaire de la Vie Spirituelle sous la direction de Stefano de Fiores et Tullo Goffi. Adaptation française par François Vial. Les Éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 419

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

preoților li se cerea să deosebească cele sfinte de cele nesfinte şi cele curate de cele necurate şi ca să-i învețe pe fiii lui Israel toate legile pe care le-a poruncit lor Domnul prin Moise (cap. 10, 1-11). Chiar dacă funcția educațională a preoților şi leviților nu era destul de clar menționată de toate cărțile Sfintei Scripturi, în fapt ea se subînțelegea. O subliniază cu evidență profetul Maleahi (sec. V. î.H.) care condamna tocmai neglijarea, la un moment dat, a acestei laturi extrem de importante a slujirii sacerdotale când zice: *buzele preotului vor păzi ştiința şi din gura lui se va cere înțelepciunea, căci el este solul Domnului Savaot. Dar voi v-ați îndepărtat de la drumul cel drept şi pe mulți i-ați făcut să se poticnească de la Lege. Voi ați stricat legământul Meu cu Levi* (cap. 2, 7-8). Că existau preocupări educaționale cu multă vreme înainte o atestă faptul că regele Iosafat (873-848) în timpul său a inițiat o adevărată renaştere spirituală şi națională. Despre el se spune că „a trimis pe cinci dintre căpeteniile sale şi anume: pe Benahail, Obadia, Zaharia, Natanael şi Miheia ca să învețe poporul prin cetățile lui Iuda. Împreună cu ei a trimis şi din Leviți: pe Şemaia, Netania, Zebadia, Asael, Şemiramot, Ionatan, Adonie, Tobie, Tob-Adonie; iar din preoți, pe Elişama şi pe Ioram. Aceştia au învățat în Iuda având cu ei cartea legii Domnului; şi au cutreierat toate cetățile lui Iuda şi au învățat poporul" (II Cron. 17, 8-10). Numeroasele prevederi expuse sub formă de porunci divine erau lămurite de preoți.

Este adevărat că prin *naştere de prunci omul,* cum spunea Platon, *se împărtăşeşte de veşnicie şi face nemuritor tot ce-i născut muritor,* dar suntem conştienți că pruncii sunt un dar al lui Dumnezeu (Fac. 20, 17-18; 25, 21; Lc. 1, 13). În calitate de creştini, nu căutăm veşnicia în maniera propusă de filosoful Platon, adică exclusiv prin noi înşine, fără ajutorul şi comuniunea cu Dumnezeu. Dacă n-ar fi aşa nu ne-am deosebi prea mult de animalele care sunt mult mai prolifice decât omul dar spre deosebire de el acestea nu pot fi educate, ci cel mult dresate. Totuşi pentru a-şi găsi sensul vieții şi îndeplini menirea lui pe pământ omul nu ar avea nici-o şansă dacă nu s-ar supune, chiar din pruncie, unui riguros proces educativ. Dacă mai toate creaturile de pe pământ şi din ape dovedesc o dotare maximală pentru a-şi îndeplini rosturile lor, creşterea şi înmulțirea speciei, puiul de om vine pe lume

cu cea mai slabă dotare şi este cea mai neajutorată fiinţă ceea ce dovedeşte că a căzut dintr-o stare superioară, a pierdut un statut cu totul aspecial. O descriere foarte realistă a acestuia o face scriitorul francez Edgar Morin când spune: *„Omul-copil, golaş ca un vierme este fiinţa cea mai dezmoştenită a naturii. El vine pe lume fără nici-o posibilitate psihologică* (o probează, printre altele, copiii abandonaţi sau cei pierduţi de părinţii lor prin păduri sau locuri nelocuite care crescând singuri sau în compania animalelor demonstrează că nu se deosebesc prea mult de acestea), *fără nici o deprindere ereditară care să-l ajute măcar la autoapărare. De aceea, el trebuie să înveţe nu numai ceea ce este propriu omului adică limbajul şi comportamentul social, ci chiar şi, ceea ce la animale este înăscut: mersul, înotul, înmulţirea, procrearea, naşterea, etc. Acelaşi copil însă nedefinit şi innocent care de milenii a putut să devină vânător iscusit, pescar, agricultor, prinţ, sclav, barbar, civilizat, bun, răutăcios, înţelept, nebun, asasin, savant, navigator, miner, laş, erou, hoţ, politician, revoluţionar, reacţionar, etc.a făcut-o graţie capacităţii sale predispuse de a fi educat".*[519]

Un rol enorm în educarea şi formarea tinerei generaţii îi revine şi Sfintei Biserici prin reprezentanţii ei, mulţi dascăli, fii ai săi sau slujitori ai sfintelor altare. La vremea sa Antin Ivireanu sublinia mai apăsat un lucru deja ştiut şi anume că responsabilitatea slujirii învăţătoreşti o au în primul rând episcopii şi preoţii, dar în sens larg, orice creştin ar trebui să se implice în acest proces, să fie un vestitor al cuvântului, pe care ascultându-l de la cei care-l predică în Biserică să îl transmită şi altora, fie prin viu-grai, fie fără propoveduire, adică prin puterea faptei. Marele slujitor al lui Dumnezeu a intuit necesitatea unei colaborări dintre Biserică şi Şcoală în procesul educativ, colaborare care n-a fost posibilă dintotdeauna. Astăzi se poate spune fără nici-o exagerare sau laudă de sine că Biserica a devenit cu adevărat parteneră a Şcolii în actul paideic. Putem da câteva exemple de bună practică a colaborării dintre Biserică şi Şcoală. Sunt multe parohii în care preoţii au avut iniţiativa de a veni în sprijinul copiilor proveniţi din medii defavorizate prin organizarea unor ore de meditaţii la toate clasele, cu precădere la disciplinele: română şi matematică.

[519] Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Editions du Seuil, 1970, p. 97

Astfel, în spațiile bisericii parohiale se dau meditații gratuite de către cadre didactice specializate, enoriași ai parohiilor respective. Tot în cadrul parteneriatelor Biserică-Școală - Comunitate locală, lucrarea educativ-creștină se concretizează și prin organizarea unor concursuri de creație sau interpretare de poezie religioasă, cercuri de pictură pe sticlă, icoane, etc., coruri de muzică religioasă formate în special din tineri.Se cuvine de asemenea să amintim că sub patronajul Bisericii au fost înființate centre de ocrotire a mamei și copilului, a celor abandonați sau a celor aflați în prag de delincvență juvenilă. De asemenea, se derulează Proiectul „Alege școala!", primul proiect cu fonduri europene al Patriarhiei Române, în parteneriat cu organizația creștină World Vision Romania, ce se încadrează în linia de finanțare a proiectelor strategice nr. 61, „A doua șansă în educație", axa prioritară 2, domeniul major de intervenție 2.2., „Prevenirea și corectarea părăsirii timpurii a școlii". Prin acest tip de proiecte se continuă educația religioasă din școli sau din familie, Biserica intervenind astfel în situația copiilor aflați sub risc de abandon școlar, pentru a-i integra comunității care se întemeiază pe cultura iubirii și a comuniunii în Hristos. În anul 2011, în cadrul proiectului „Alege Școala!" s-au organizat 12 sesiuni de tabere de creație cu numele „Licăr de lumină", care au adus un strop de bucurie acolo unde lipsesc afecțiunea părintească, atmosfera de familie, minimul decent de trai și educația, încurajând copiii talentați să-și cultive darurile.

În vara anului 2011 au participat la taberele „Licăr de lumină" un număr de 4555 copii, grupați pe următoarele locații: Durău (1950 copii), Bușteni (779 copii), Tismana (769 copii) și Miclăușeni (1057 copii).

Este lăudabilă de asemenea inițiativa Bisericii de a-și extinde rețeaua școlară prin înființarea de grădinițe și școli primare (la Iași funcționează Școala cu clasele I-IV „Varlaam Mitropolitul" și Grădinița „Buna Vestire", ambele sub patronajul spiritual al Mitropoliei Moldovei și Bucovinei. În unele parohii s-a instituit așa-numita „ziua tânărului creștin" în care tinerii socializează cu mirenii.

Totuşi trebuie menţionat că lucrarea Bisericii s-ar putea extinde şi mai mult pe plan social. Astfel pentru a-i sprijini pe copiii lăsaţi de părinţii plecaţi la muncă în străinătate în grija bunicilor sau a altor rude s-ar impune o mai mare implicare a preoţilor parohi care îşi cunosc foarte bine enoriaşii şi ar putea identifica personele care să-i sprijine în munca de consiliere şi de ce nu, să-i ajute chiar şi material pe cei aflaţi în mare impas, mai ales pe copii. Pentru a preîntâmpina extinderea cazurilor de suicid considerăm că s-ar impune cu stringenţă înfiinţarea, măcar în centrele mai aglomerate, a unor posturi de „preot de proximitate sau preot consilier" care să intervină acolo şi atunci când se impune. În cadrul unei misiuni didactico-ştiinţifice pe care am realizat-o în Trodnheim (Norvegia) am constatat că acolo există preotul de proximitate. Acesta poate fi contactat telefonic la orice oră din zi sau din noapte şi sunt salvate, graţie intervenţiei lui, zeci de persoane ajunse în situaţii critice care nu mai văd altă cale de ieşire decât suicidul. Mi-au mărturisit unii preoţi din oraşul Trodnheim că deşi este o muncă foarte dificilă fiindcă nu puţini sunt cei care sună în zadar, ca şi la 112, pe de altă parte, au satisfacţii enorme când reuşesc să ajute un om să-şi recapete speranţa şi încrederea în sensul creştin al vieţii renunţând la gestul nesăbuit de a-şi lua viaţa.

Factorii de risc în educarea tinerei generaţii

Se ştie că în ultimii ani s-au dezvoltat nenumărate programe educaţionale şi parteneriate Şcoală-Biserică cu scopul îmbunătăţirii actului paideic. S-a susţinut şi se mai acreditează încă de către mulţi educatori, mai cu seamă din arealul religios, ideea că familia are un rol determinant în formarea caracterului religios-moral. Din păcate, nu întotdeauna pot fi aduse şi argumente credibile în această direcţie. Întrebarea pe care ne-o punem ar fi ce fel de familie ar putea fi luată ca reper întrucât se ştie că sunt familii şi familii. Cum nu poţi să alegi singur când, unde şi din ce oameni să te naşti, unii copii pot avea parte de părinţi cu o mare dependenţă de alcool, de jocuri de noroc, unde violenţa este singura lecţie de educaţie, ori un comportament hiperprotector în care se impun foarte multe restricţii de teama exagerată ca odrasla lor să nu

devină victima unei societăți în care nu prea mai există o reală ierarhizare a valorilor astfel încât copilul sufocat ia ca repere de comportament tocmai ceea ce ar trebui evitat.Se ştie că în majoritatea cazurilor copiii imită ceea ce văd în jurul lor. În această situație unii părinți consideră că rolul de părinte se poate asemăna cu cel de polițist ori judecător concentrându-şi atenția doar asupra regulilor pierzând din vedere necesitatea stabilirii unei relații adevărate[520] şi stabile de la persoană la persoană. S-a constatat că ocrotirea exagerată se întoarce, mai întotdeauna, ca un bumerang împotriva educației scontate ca foarte bună de către părinți. Culmea este că mai toți părinții consideră că au drepturi absolute asupra odraslelor lor şi că nimeni nu ar fi mai priceput în educarea copiilor lor ca ei înşişi. Combătând într-un fel înclinarea hiperprotecționistă a unor părinți, Kahlil Gibran zice: *„Copiii voştri nu sunt de fapt ai voştri. Sunt fii şi fiice ale Vieții care tânjeşte chiar după ea însăşi. Ei vin prin voi, dar nu din voi, şi chiar de sunt cu voi, ei nu vă aparțin. Le puteți dărui dragostea voastră, dar nu şi gândurile voastre.Căci ei au propriile lor gânduri. Le puteți găzdui trupurile, dar nu şi sufletele. Căci sufletele lor sunt găzduite-n casa zilei care va să vină, pe care voi nici chiar în vis nu o puteți cunoaşte.Vă puteți strădui să fiți ca ei (să ne amintim că şi Domnul Hristos ne îndeamnă să devenim precum copiii pentru a accede în împărăția cerurilor-Mt 19, 14), dar să nu căutați a-i face pe ei asemenea vouă. Căci viața nu merge înapoi şi nici nu se împotmoleşte în ziua ce-a trecut. Voi sunteți arcuri, iar ei săgeți însuflețite pe care le trimiteți înainte. Arcaşul ocheşte ținta în nemărginire şi vă-ncovoaie cu puterea Sa pentru ca ale Lui săgeți să zboare cu iuțeală-n depărtări. Cu bucurie lăsați mâna Aracaşului (Dumnezeu) să vă-nconvoaie, căci aşa cum El iubeşte săgeata zburătoare, la fel iubeşte arcul care Îl ascultă".*[521] Exagerări în hiperprotecție şi implicit în educație se produc cu precădere în familiile cu un singur copil sau în cazurile în care s-a pierdut accidental unul, unde preocuparea părinților se focalizează prioritar pe asigurarea nevoilor materiale ale celui rămas. Părinții trebuie totuşi să

[520] Josh McDowell, Bob Hosteller, *Manual de consiliere a tinerilor*, trad. Claudiu Vereş, Editura *Noua* Speranță, Adi Center, Iaşi, 2010, p. 192

[521] Kahlil Gibran, *Darul iubirii*, traducere din limba engleză şi notă introductivă: Mihai-Claudiu Mării, Bucureşti, 2004, p. 92-93

realizeze că nu întotdeauna ei şi sfaturile lor sunt cele mai bune. Copiii nu pot să înveţe doar din experienţele noastre, ci şi din propriile experienţe. Pe lângă sfaturile bune ale educatorilor sau părinţilor, copiii mai au nevoie şi de prilejul de a-şi asuma anumite riscuri, iar dacă, nu de puţine ori greşesc, cum de altfel este şi firesc, să înveţe să suporte consecinţele propriilor greşeli. Protecţia exagerată, sublinia un pedagog modern, *scoate la suprafaţă tocmai ceea ce este mai rău într-un copil.*[522]

Un model biblic de iubire părintească exagerată îl constituie cazul arhireului Eli despre care Biblia ne spune că datorită unei educaţii greşite datorate unei hiperprotecţii, fiii aceluia, Hofni şi Fineas *erau nişte oameni răi care nu cunoşteau pe Domnul* (I Reg. 2, 1). Versetul 29 constituie cheia stilului nepăsător şi cu clare conotaţii de hiperprotecţie a părintelui Eli când zice: *„Pentru ce călcaţi voi în picioare jertfele Mele...şi pentru ce tu cinsteşti pe fiii tăi mai mult decât pe Mine ca să vă îngrăşaţi cu cele dintâi roade luate din toate darurile aduse de poporul Meu Israel?"* Marele arhiereu a eşuat cu totul în a le da copiilor săi o educaţie adecvată unor viitori slujitori ai sanctuarului şi implicit a eşuat şi în a da continuitate conducerii spirtuale a familiei sale şi evident poporului Israel din vremea sa. În dubla autoritate de părinte şi arhiereu, Eli nu s-a dovedit în stare să-şi educe odraslele în frica de Dumnezeu şi ruşinea de oameni. Când au tratat cu dispreţ slujirea sacerdotală acel arhiereu nu a probat că are voinţa şi cu atât mai puţin autoritatea de a-i îndepărta de la slujire şi drept urmare, a intervenit Dumnezeu şi a înlăturat pentru totdeauna casa aceluia de la slujire. Este adevărat că Eli şi-a dojenit fiii când a aflat de comportamentul lor inadecvat unui slujitor divin fiindcă le-a zis: *„Pentru ce faceţi astfel de lucruri? Pentru că aflu de la tot poporul despre faptele voastre rele. Nu, copii, ce aud spunându-se despre voi, nu este bine; voi faceţi pe poporul să nu-I mai slujească Domnului. Dacă un om păcătuieşte împotriva altui om, se vor ruga Domnului pentru el; dar dacă păcătuieşte faţă de Domnul, cine se va ruga pentru el?"* (vers. 23). Din păcate, mustrarea a venit prea târziu fiindcă textul spune că o făcea pe când era déjà foarte bătrân (vers. 22). Eşecul total al lui Eli în calitate de părinte şi de slujitor

[522] Josh McDowell, Bob Hosteller, *op. cit.* p. 193

al Domnului a atras după sine stârnirea mâniei divine asupra lui, asupra celor doi fii care vor muri în aceeaşi zi (cap. 4, 17) şi asupra întregii familii fiindcă s-a profeţit că nu va mai fi nici un bătrân în casa lui (vers. 31) întrucât din poruncă divină, moartea îi va secera în floarea vârstei (vers. 33). Chiar şi puţinii descendenţi din familia lui Eli vor fi pedepsiţi fiindcă vor ajunge să cerşească o slujbă pe lângă sanctuar ca să poată mânca o bucată de pâine (vers. 36). Pierderea a fost imensă şi pe plan spiritual: desconsiderarea slujirii preoţeşti (vers. 17), declinul religios-moral al credincioşilor din cauza smintelii produse de preoţi (vers. 22-24) şi îndepărtarea slavei lui Dumnezeu pentru o lungă perioadă din mijlocul poporului Israel (cap. 4, 21). Eli nu este invinuit de a nu fi descoperit cele mai eficiente metode educative pentru fiii săi, ci doar de prea mare iubire pentru ei, de un comportament hiperprotector.

Experienţa a dovedit că părinţii cu un comportament hiperprotector faţă de copii îi deprind pe aceştia cu obiceiul nesănătos de a se baza doar pe mama şi pe tata şi mai puţin pe ei însişi şi aproape deloc pe Dumnezeu. Părintele posesiv are ca motivaţie principală teama uitând că teama exagerată arată lipsa de încredere în Dumnezeu şi nu în ultimul rând lipsa de încredere în copil. Din perspectivă biblică dacă li se cere copiilor să-şi cinstească părinţii (Ieş. 20, 12), părinţii sunt îndemnaţi de apostol să nu-şi întărâte copiii (Efes. 6, 4).

Neglijenţa părinţilor faţă de copii

Opusul hiperprotecţiei este nepăsarea sau neglijenţa în creşterea şi educarea copiilor, mai exact nepăsarea totală sau cvasitotală faţă de nevoile fundamentale ale copilului: adăpost adecvat, hrană corespunzătoare vârstei şi efortului depus, îmbrăcăminte, asistenţă medicală în caz de boală, şi nu în ultimul rând, şcolarizarea într-o formă de învăţământ, colaborarea cu şcoala, asigurarea unui regim de viaţă sănătos, etc. Aproape nicăieri omul nu este instruit ca să devină părinte fiindcă este o sarcină care se deprinde aproape din mers şi de aceea nu chiar toţi oamenii reuşesc în meseria de părinte. Printre cauzele nereuşitei se pot enumera: sărăcia, lipsa de educaţie a părinţilor înşişi, destrămarea familială prin abandon sau plecarea pentru o perioadă nedeterminată

la muncă în străinătate, existența unui număr prea mare de copii sub același acoperiș, afectarea timpului în exclusivitate pentru realizarea profesională, boli mentale, lăsarea copiilor exclusiv în seama bunicilor, anturaj inadecvat ce poate duce la consumul de droguri și alcool, etc. În Sf. Scriptură întâlnim referiri evidente cu privire la obligația de a deveni model de părinți după voia lui Dumnezeu: *„Și poruncile acestea pe care ți le dau Eu astăzi, să le ai în inima ta. Să le întipărești în mintea copiilor tăi, și să vorbești de ele când vei fi acasă, când vei pleca la drum, când te vei culca și când te vei scula"* (Deut. 6, 6-7). Din context rezultă cu evidență îndemnul părinților de a fi cât mai preocupați de educația copiilor lor. Impotriva anturajelor nefolositoare și pline de nenumărate primejdii pentru tineri găsim sfaturi înțelepte în Biblie: *„Fiul meu, dacă voiesc păcătoșii să te ademenească, nu te învoi. Dacă îți vor zice"Vino cu noi! Să întindem curse celui celui drept ca să vărsăm sânge, să-l înghițim de viu, precum iadul și să-i ștergem pomenirea de pe fața pământului. Să aflăm tot felul de lucruri scumpe și ne vom umple casele noastre cu pradă. Vei avea și tu partea ta cu noi și o singură pungă vom avea cu toții. Fiul meu, să nu porneşti la drum cu ei, abateți piciorul de pe cărarea lor. Căci picioarele lor aleargă numai la rău și se grăbesc să verse sânge"* (Proverbe 1, 10-14). Cert este că oamenii sunt mult mai ușor de ademenit la păcat în perioada tinereții când sunt mai ușor influențabili. Atracția și influența celor de aceeași vârstă îi va tenta să se ataşeze majorității și să se desfate de plăceri vinovate.[523] Foarte conștient de acest fapt înțeleptul avertizează că cel ce se lasă pradă desfătărilor de tot felul, în cele din urmă va avea parte de suferință (vers. 27). Nu trebuie totuși înțeles că Biblia ar propune părinților să-și izoleze total copiii de societate sau de întâlnirile cu prietenii. Dimpotrivă, educația presupune socializare. Model poate fi chiar Domnul Hristos care i-a avut în atenția Sa și pe copii și i-a mustrat pe Ucenicii care voiau să-i îndepărteze de El. În felul acesta Iisus le-a reamintit că Dumnezeu este dispus să împlinească făgăduința prin profetul Maleahi că *„va întoarce inima părinților către copii și inima copiilor spre părinții lor"* (4, 6).

[523] Biblia ca studiu pentru o viață deplină, București, 1996, p. 849

O altă problemă majoră ce pune în mare dificultate familia şi perturbă grav procesul de creştere şi educare a tinerei generaţii o constituie abandonul familiei din spirit de aventură sau din motive financiare, dar totuşi cel mai grav este divorţul părinţilor. Exodul unui părinte ori al ambilor spre ţări mai dezvoltate economic îşi pune iremediabil amprenta asupra personalităţii copiilor. Lăsaţi în grija bunicilor sau a rudelor mai apropiate copiii pot deveni extrem de vulnerabili la multele provocări ale societăţii. Fundamentându-şi învăţătura pe Sf. Scriptură, Biserica dezaprobă şi descurajează separarea sau despărţirea definitivă a părinţilor indiferent de motivaţii. Încă din zorii creaţiei Dumnezeu a avut un plan special pentru omenire când a dispus ca un cuplu alcătuit dintr-un bărbat şi o femeie să nu se mai despartă întrucât *„nu este bine ca omul să fie singur"* (Fac. 2, 18) se subînţelege că nici femeia nu-i destinată a fi singură de vreme ce a fost creată spre a-i fi de ajutor potrivit omului. Aşadar, Dumnezeu a creat bărbatul şi femeia pentru a corespunde în toate unul cu celălalt din punct de vedere fizic, emoţional, intelectual şi spiritual.[524] Referindu-se la legământul indestructibil al căsătoriei Iisus a precizat că: „Ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă" (Mc. 10, 9), iar din îndemnul Duhului Sfânt, apostolul Pavel scrie: „Celor căsătoriţi le poruncesc nu eu, ci Domnul, ca femeia să nu se despartă de bărbat... şi nici bărbatul să nu-şi lase femeia" (I Cor. 7, 10-11). Se poate constata uşor că din cauza despărţirii părinţilor cel mai mult au de suferit copiii. Ei sunt vulnerabili la sentimente de nesiguranţă şi pierdere a respectului de sine, iar relaţiile cu prietenii şi colegii se răcesc aproape instantaneu fiindcă se simt stigmatizaţi, marginalizaţi, abandonaţi. Ba mai mult, unii nu numai că se simt stigmatizaţi dar chiar se consideră culpabili pentru despărţirea părinţilor. S-a constatat că în majoritatea cazurilor copiii proveniţi din familii dezorganizate sunt instabili emoţional, manifestă „fobii şcolare", absenteism, tendinţă de abandon, lipsa motivaţiei pentru învăţare ceea ce duce la eşec şcolar. Unii cad pradă depresiei şi disperării şi îşi caută un refugiu în alcool, tutun sau în aşa numita „moarte albă" a drogurillor. În ultima vreme s-au înregistat

[524] Josh McDowell, Bob Hosteller, *op. cit.* p. 227

alarmant de frecvente cazuri de suicid ori tentativă de suicid în rândul adolescenților și preadolescenților. Este adevărat că o parte dintre cei ce recurg la acest gest o fac pe un fond de anxietate, disperare, sunt dependenți de droguri sau o fac pur și simplu din mimetism ca să fie și ei asemenea idolului lor preferat care la rându-i tot din cauza drogurilor sau din alte rațiuni a făcut acest gest nesăbuit. S-a constatat că unii tineri ai căror părinți sunt pe cale de a se despărți au tentative de suicid sau comportamente deviante (unii probabil din disperare vor să atragă atenția asupra lor și să-i determine pe părinți să le acorde mai multă atenție). De altfel din aproape toată literatura de specialitate cu privire la suicid s-a remarcat faptul că se recurge la acest act extrem dintr-un spirit de revoltă la adresa celor din jur întrucât un mare procent dintre sinucigași lasă câte o scrisoare prin care nu numai că încearcă să-și justifice gestul dar mai cu seamă să acuze pe cei care nu i-au înțeles pe deplin și nici sprijinit atunci când s-ar fi impus. Intervenția promptă a preotului care poate să-i consilieze pe tinerii abandonați temporar de către părinți sau care deja au rămas fără un părinte ca urmare a divorțului nu este doar binevenită ci absolut necesară. Preotul poate cel mai autorizat să-i îmbărbăteze arătându-le că Dumnezeu se ocupă în mod special de victimele familiilor destrămate din pricina oamenilor. Să-L prezinte tuturor, și în special celor necăjiți, pe Dumnezeu ca pe un „Părinte al orfanilor, Apărător al văduvelor, El, Dumnezeu, care locuiește în locașul lui cel sfânt" (Ps. 67, 5), să-i învețe să citească Psaltirea ca să afle că Dumnezeu știe de nevoile fiecăruia; „Dar Tu vezi; căci Tu privești necazul și suferința, ca să iei în mâini pricina lor. În nădejdea Ta se află cel nenorocit, și Tu vii în ajutorul orfanului" (Ps. 9, 38).

O altă mare problemă care afectează pentru moment doar școala iar pe termen lung familia, Biserica dar și societatea este abandonul școlar. Urmare a lipsei de supraveghere, a condițiilor materiale precare ale familiei, a tentațiilor de moment ale societății care nu oferă rezolvare tuturor problemelor tinerilor, a mass-mediei dar și a inexistenței locurilor de muncă, un număr considerabil de elevi prezintă risc major de abandon școlar. Pentru diminuarea acestuia se impune, mai mult ca oricând, colaborarea

strânsă dintre familie, şcoală şi biserică. Şcoala a luat atitudine, sprijinind în primul rând familia prin programe de tipul „Şcoala părinților," „Familia nu are vacanță!," „Şcoala -o şansă pentru fiecare!", „Educația religioasă pe înțelesul tuturor" în care părinții beneficiază de întâlniri cu specialişti în domeniul educației, consilieri, medici, preoți, care îi ajută în găsirea unor soluții practice de rezolvare a acestor situații. Tot în acest sens, cu sprijinul unor fundații nonguvernamentale dar şi a fondurilor europene au fost inițiate programe de ajutorare a copiilor proveniți din medii sociale dezavantajate.

Depinde totuşi mult şi de noi toți să punem în fața oamenilor adevărul creştin, să sensibilizăm mai mult forurile superioare ale Bisericii şi Ministerului Educației, să restabilim prioritățile societății, să ierarhizam judicios valorile.

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY

Provocările familiei pentru viitorul societăţii şi al lumii

Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan-Vasile LEB;
Pr. Dr. Nicolae-Dragoş KEREKES
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Cluj Napoca

1. Consideraţii introductive

Trăim astăzi o etapă istorică în care asistăm la multiple schimbări. Multe instituţii trebuie să-şi redefinească şi să-şi precizeze caracteristicile lor în faţa noilor descoperiri. Şi una dintre aceste instituţii care trebuie să înfrunte globalizarea relativizării actuale este cea a familiei creştine. Aceasta pentru că, dacă până în secolul al XX-lea, în ciuda influenţelor negative care au afectat-o, familia a rezistat în cadrele tradiţionale, globalizarea a adus nu numai o reinterpretare, ci şi o descompunere a acesteia.[525] Un strigăt bulversant vine din partea persoanelor responsabile din toate domeniile subliniind criza familiei azi, deficitele pastorale ale familiei, schimbările care au loc în concepţia despre familie[526], mergând până la a afirma că doar salvând familia Europa va dăinui în viitor.[527]

---

[525] Andrej Dudčenko, *Überbleibsel vom Paradies. Die Ehe im Verständnis der Kirche.* în „Orthodoxie Aktuell", 5/2009, pp. 2-5; *Familia creştină azi*, Editura Trinitas, Iaşi, 1995.

[526] Elke Mack, *Christliche Familienethik in einer Zeit gesellschaftlichen Wandels.* în: „Theologie der Gegenwart", 48. 2005, 1, pp. 13-27; Bernhard Sutor, *Defizite in der Ehe- und Familienpastoral: Anfragen zu vorehelicher Partnerschaft, Geburtenregelung und Scheidung.* Dans: „Stimme der Zeit", 227. 2009, 4, pp. 219-233; Insa Schöningh, *Familienstrukturen im Wandel: Herausforderungen für Politik, Gesellschaft und Kirche.* în: „Praktische Theologie", 43. 2008, 4, pp. 268-272.

[527] Christa Meves, *SOS! Die Familie retten heisst Europa bewahren.* Dans: „Katholische Bildung", 110. 2009, 3, pp. 109-119; Kryštof -Prag, Metropolit: *Die Ehe und die Familie aus der Sicht der orthodoxen Kirch,* von Erzbischof Christofor (Kryštof). în: „De Processibus matrimonialibus", 13. 2006, pp. 27-35.

Reducând la sex relația dintre un bărbat şi o femeie, unele direcții ale societății actuale consideră perimat modelul tradițional al familiei şi se consideră în stare să aducă corecții formale sau funcționale în ceea ce priveşte persoana umană, în limitele tehnicilor de care dispune societatea astăzi: tratamente cosmetice, măsuri contraceptive, chirurgie estetică, transplantul de organe şi chiar schimbarea de sex sau proiectele secrete de clonare, în care progresul este greu de estimat. Dacă modernitatea, de la originile sale, a căutat să arate o oarecare *logică naturală*, postmodernitatea a depăşit deja aceste scrupule, demolând amintirea ordinii naturale şi reconstruind-o, în funcție de capriciile individuale sau la presiunea diferitelor mode. *Omul recent*, pare să fi ales puterea tuturor variațiilor posibile; într-un fel de joc imoral şamoralț cu resursele *flexibile* ale unui univers dezobişnuit de toate tainele metafizice[528]. Şi toate acestea în numele libertății şi ale drepturilor omului.

Dar problema sexualității este legată de problema familiei.[529] Aceasta a fost vreme îndelungată considerată cadrul legal şi domestic al exercitării sexualității, având în primul rând scopul reproducerii. Modernitatea burgheză cu materialismul său utilitar şi legalist a investit-o cu titlu „celula de bază a societății", diluat în fenomenologia socială. Privată, puțin câte puțin, de dimensiunea spirituală, încadrată într-un fel de rigorism sau dogmatism pseudo-moral, adesea mercantilizată şi mecanizată, trăind zilnic tensiunea dintre *pudoarea* vieții private şi *falsa pudoare* a imaginii publice, fiind mai importantă în apariția sa exterioară decât în realitatea sa interioară, unirea conjugală a pierdut de asemenea alura sacro-sainte a onoarei burgheze, urmând, în raport direct cu *emanciparea* față de *prejudecățile* tradiționale, calea unei eroziuni galopante, radicalizată de anarhismul contemporan.

---

[528] Răzvan Codrescu, *Teologia sexelor şi Taina Nunții*, Editura Christiana, Bucureşti, 2002, pp. 16-17; Vasile Răducă, *Bioetica, familia şi morala creştină*, „Studii Teologice", 3-4/1999, p. 103 sq.

[529] Dumitru Popescu, *Familia în cultura secularizată*, „Ortodoxia", 1-2/1994, p. 91 sq; Ioanichie Bălan, *Călăuza ortodoxă în familie şi în societate*, II, Editura Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei, Chişinău, 1999.

Familia trăieşte de asemenea, nu doar în spaţiul euro-american, criza *comuniunii* modernităţii recente. Sexualitatea vrea să autonomizeze cadrul constrângerii monogamiei familiale, reclamând libertăţi evazioniste fără precedent, în registrul unei animalităţi *eliberatoare*[530], în care heterosexulitatea dezordonată concurează din ce în ce mai programatic cu homosexualitatea, bisexualitatea sau auto-erotismul, cu derapaje din ce în ce mai frecvente spre pedofilie sau zoofilie.[531]

Într-o asemenea situaţie, procreerea însăşi, marea obsesie care dă legitimitate sexualităţii *clasice*, cunoaşte un recul considerabil şi o distrugere progresivă a *celulei* familiale. Într-o analiză recentă, căsătoria se impune din ce în ce mai mult ca o afacere liberă de toate regulile sau responsabilităţile morale, asemănându-se mai mult cu o formă de concubinaj, care nu vrea să dureze sau să procreeze, ci doar să coloreze într-o manieră hedonică un interval aleator. Partenerul nu este decât o prezenţă conjuncturală, care poate fi înlocuit, suportabil doar din cauza unui interes reciproc. Partenerii sunt inter-schimbabili pentru cuplurile de „prieteni" şi, ca urmare, „soţul şi soţia" caută prin Internet serviciile sexuale ale unei a treia persoane sau întreţin aventuri cu complicitatea altuia.

Într-o asemenea promiscuitate conjugală, se înţelege că noii născuţi vor incomoda, şi pentru aceasta contracepţia şi avortul devin procedee obişnuite, fără „scrupule inutile". În unele „ţări civilizate" au legalizat deja căsătoria indivizilor de acelaşi gen, o degenerare sigură a noţiunii de familie.[532] Mai mult, unele Biserici au aprobat această inovaţie şi au organizat servicii divine speciale pentru aceştia.

Faţă de aceste concepţii dezagregare, Biserica noastră nu poate să rămână indiferentă, privind din depărtare descoperirile acestui proces, ci ea trebuie să reţină vocile lor, opunând tendinţei împrăştierii propriul ei sistem, fondat pe învăţătura Mântuitorului Iisus Hristos.

---

[530] Răzvan Codrescu, *op. cit.*, pp. 17-18.

[531] *Ibidem*, pp. 20-25.

[532] *Ibidem*; Vezi de asemenea: Adrian Thatcher, *Descătuşarea sexului. O teologie creştină a sexualităţii*, trad. rom. Mariana Grancea, Editura Polimark, Bucureşti, 1995, care falsifică învăţătura Evangheliei în această problemă.

În acest sens, în teologia ortodoxă[533], concepția asupra familiei este foarte aproape de cea a Bisericii Catolice Universale. Această realitate a fost bine subliniată prin Declarația primului Forum european ortodox-catolic ținut la Trient în 11-14-decembrie 2008.[534]

Atunci, din partea sa, Biserica Ortodoxă a acordat şi acordă încă o importanță majoră căsătoriei şi familiei creştine[535], pentru că de aceasta depinde nu numai destinul unui cuplu, ci şi cel al comunității umane în general, al unei națiuni, al unei Biserici locale care oglindeşte într-un univers eshatologic Împărăția lui Dumnezeu. Căsătoria şi familia sunt fondate nu doar pe necesitatea interioară a vieții în comunitate, ci de asemenea pe comuniunea care există între Dumnezeu şi umanitate.

Din punct de vedere teologic şi ecclesial, rolul familiei nu poate fi pus în discuție.[536] Căsătoria şi familia trebuie să fie considerate modelul de început pentru viața comună a Bisericii: familia este icoana Bisericii (*ecclesia domestica*) şi icoana iubirii lui Iisus Hristos spre umanitate (vezi Ef. 5, 21-23). Sunt mai multe aspecte principale ale acestui raport:

Mărturisind originea divină a instituției căsătoriei, Biserica a recunoscut, în fapt, demnitatea acordată de Dumnezeu căsătoriei, pe fundamentul căreia este clădită întreaga familie şi voia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte căsătoria şi familia.[537] Dumnezeu l-a

---

[533] Vezi de asemenea: Constantin Mihoc, *Taina căsătoriei şi familia creştină în învățăturile marilor Părinți ai Bisericii din secolul IV*, Editura Teofania, Sibiu, 2002; Paul Evdochimov, *Femeia şi mântuirea lumii*, Editura Christiana, Bucureşti, 1995; Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, EIMBOR, Bucureşti, 1993; Thomas Hopko, *Educația teologică şi modernitatea*, „Studii Teologice", 4-6/1994, p. 91 sq; Constantin Cucoş, *Educația religioasă, conținut şi forme de realizare*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1996; Vasile Gordon, *Biserica şi şcoala*, Editura Christiana, Bucureşti, 2003.

[534] *Die Familie - Ein Gut für die Menschheit. Erklärung des 1. Europäischen katholisch-orthodoxen Forums in Trient (11. bis 14. Dezember 2008)*, în „Orthodoxes Forum" 23 (2009) Heft 1, pp. 65-70.

[535] *Învățătura de credință ortodoxă*, Renaşterea, Cluj, 2001, pp. 218-224.

[536] Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1987, p. 305; Valer Bel, *Familia şi Biserica* (mss), p. 1.

[537] Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt pastoral cu ocazia „Zilei familiei", 15 mai 1994*, în *Familia creştină azi*, Edit. Trinitas, Iaşi, 1995, pp. 7-8.

făcut pe om după chipul Său (Facere 1, 26-27) şi l-a chemat la existenţă prin iubirea Sa, fără de asemănare. Căci Dumnezeu este iubire (I Ioan 4, 8) şi El este în El Însuşi taina iubirii şi comuniunii personale a iubirii. Creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu l-a adus la existenţă nu doar ca fiinţă personală în dualitate neuniformă, ci complementar bărbat şi femeie: *Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat şi femeie l-a creat* (Facere 1, 27). Creându-l pe om în această dualitate personală şi complementară, Dumnezeu a înscris în el chemarea, şi deci capacitatea şi responsabilitatea de a se conforma pentru iubire şi comuniune.[538]

Revelaţia creştină are două moduri specifice de a realiza chemarea spre iubire a persoanei umane: căsătoria şi fecioria[539]. Fiecare prin ea însăşi este o materializare a adevărului profund al omului de a fi *chip al lui Dumnezeu*. În căsătoria creştină, prin unirea inseparabilă a două persoane, de sex opus, se restituie scopul originar al comuniunii dintre un bărbat şi o femeie, şi astfel adevăratul sens al sexualităţii. Acesta nu este o simplă satisfacţie egoistă a instinctelor naturale umane. Unirea dintre un bărbat şi o femeie păstrează în starea sa adamică un element de autosatisfacţie, de corupere. Instinctul sexual poate deveni uşor depravare sexuală. Căsătoria creştină curăţeşte coeficientul pasional al sexualităţii, restaurând funcţia naturii umane în starea în care a fost creată.[540]

---

[538] Mitropolit Daniel Ciobotea, *Familia creştină-„Biserica de acasă"*, în vol. *Familia creştină azi*, Edit. Trinitas, Iaşi, 1995, pp. 5-6; Nicolae Mladin, *Familia creştină*, în vol. *Studii de Teologie morală*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1996; Stanislas Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile*, Paris, 1941, pp. 41-80.

[539] „Negreşit că te amăgeşti singur şi te înşeli cu totul cugetând că unele se cer celui din lume şi altele călugărului. Deosebirea este că unul este căsătorit iar celălalt nu; în toate celelalte vor da seama deopotrivă... căci toţi oamenii trebuie să ajungă la aceeaşi ţintă. Tocmai aceasta aruncă toate în neorânduială: cugetul că numai călugărului i se cere să vădească o mai mare desăvârşire, pe când celorlalţi le este îngăduit să trăiască cu uşurătate. Dar lucrul acesta nu este adevărat! Nu este defel! Mai curând, spune Pavel, aceeaşi filozofie se cere tuturor", cf. David Ford, Mary Ford, *Căsătoria, cale spre sfinţenie. Vieţile sfinţilor căsătoriţi*, în româneşte de Constantin Făgeţan, Σοφια, Bucureşti, 2001, p. 41.

[540] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p. 386.

Pentru ca să fie o unire perfectă, căsătoria cere o iubire perfectă. De aceea ea este indisolubilă: *Ceea ce a unit Dumnezeu, omul să nu despartă* (Matei 19, 7). Mântuitorul Iisus Hristos afirmă unitatea soților, fondată pe faptul că Dumnezeu l-a creat pe om bărbat şi femeie şi deci, cel care s-a unit cu o femeie se completează astfel încât ei constituie o unitate.

Fenomenele negative care asaltează căsătoria şi duc la dizolvarea familiei sunt rezultatul unei concepții eronate asupra libertății, aceasta fiind înțeleasă nu ca o capacitate de a realiza voia lui Dumnezeu cu privire la căsătorie şi familie, ci ca o putere autonomă de auto-afirmație egoistă.[541] Dacă prin Taina Botezului omul este pus în relație directă cu Hristos, prin Taina Căsătoriei el este pus în primul rând într-o relație strânsă cu unul asemenea lui, pentru că în această taină se comunică harul Sfântului Duh unui bărbat şi unei femei care se unesc liber prin căsătorie, har care sfinţeşte şi ridică locul natural al căsătoriei la demnitatea reprezentării unirii duhovniceşti dintre Hristos şi Biserică.[542]

Soții sunt deci în Biserică şi pentru Biserică. Chemarea lor de către Cel care a venit pe cruce pentru a câştiga Biserica (Fapte 20, 28) este să facă o prezență anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Ei sunt unul pentru altul şi pentru copiii lor mărturia răscumpărării la care Tainele îi fac beneficiari. Căsătoria, ca şi celelalte Taine, este o anamneză, o actualizare şi o profeție a evenimentului răscumpărării în Hristos. Anamneză, pentru că Taina le dă harul şi trebuința de a urma marile fapte ale lui Dumnezeu şi de a le mărturisii copiilor lor; actualizare, pentru că le dă harul şi punerea în practică, în prezent, unul spre celălalt şi spre copii, a exigențelor iubirii lui Dumnezeu care i-a chemat şi iertat; profeție, pentru că le dă nădejdea îndeplinirii acestei comuniuni în Împărăția lui Dumnezeu cea viitoare.

Ca fiecare dintre cele şapte Taine, Căsătoria este o actualizare a evenimentului răscumpărării, dar într-un mod specific. Soții participă amândoi la taina răscumpărării. Conținutul participării la viața în Hristos este de asemenea specific. Iubirea conjugală este

---

541 *Ibidem*, vol III, pp. 183-184.

542 *Ibidem*, pp. 176-177 şi 118-127.

un întreg în care sunt antrenate toate componentele persoanei: chemarea instinctului, puterea sentimentului şi a afectivităţii, aspiraţiile sufletului şi ale voinţei. Ea vizează o unitate profund personală, apoi transfigurată şi devenită prin harul lui Hristos filantropie conjugală, înduhovnicirea relaţiei între cei doi. „Taina fiecăruia dintre ei se alătură celuilalt într-un mod unic, căci fiecare îl poartă întotdeauna mai mult pe celălalt în persoana sa. Un rol important în această înduhovnicire treptată a legăturii dintre ei îl joacă exerciţiul, credinţa responsabilităţii şi responsabilitatea măreţiei iubirii".[543]

Conform voii lui Dumnezeu, căsătoria este fundamentul acestei comuniuni mai largi care este familia, pentru că instituţia familiei însăşi şi iubirea conjugală sunt îndreptate spre procrearea şi educaţia copiilor în care îşi găsesc încoronarea.

În realitatea sa mai profundă, iubirea este darul esenţial, şi iubirea conjugală, antrenează căsătoriţii la cunoaşterea reciprocă, făcându-i să fie „un singur trup" (Facere 2, 24), făcându-i capabili de a se dedica cel mai mult posibil pentru ceilalţi şi devenind astfel colaboratori ai lui Dumnezeu pentru viaţa unei alte persoane umane. Soţii, în timp ce se dedică unul altuia[544], dau din ei o fiinţă reală, copilul, reflexia vie a iubirii lor, semn permanent al unirii conjugale şi sinteză vie şi indisociabilă a lor de a fi tată şi mamă. Devenind părinţi, căsătoriţii primesc de la Dumnezeu darul unei noi responsabilităţi. Iubirea lor paternă îi cheamă să devină pentru copiii lor semnul vizibil al iubirii de Dumnezeu Însuşi, de la Care vine întreaga paternitate a cerului şi a pământului (Ef. 3, 15). De aici vine de asemenea responsabilitatea de a proteja nu numai copiii născuţi, ci şi pe cei care vor fi născuţi[545].

---

[543] *Ibidem*; Ion Bria, *op. cit.*, p. 307.

[544] Constantin Mihoc, *op. cit.*, p. 44 sq. Vezi de asemenea: Carmen-Gabriela Mîndrilă, *Funcţiile familiei*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, Tome IV (2001), pp. 189-195.

[545] Se cuvine să amintim aici poziţia Bisericii Greciei în legătură cu cadrul legislativ european privitor la întreruperea de sarcină. *Înţelegem amploarea problemei* - declară Sfântul Sinod - *şi recunoaştem interesul real manifestat de agenţii politici şi sociali în rezolvarea tuturor problemelor de sănătate care au legătură cu sexualitatea şi procrearea, mai ales rata înaltă a mortalităţii printre femeile care, în ţările în curs de dezvoltare, se supun unor operaţii de întrerupere de sarcină îndoielnice.*

Această responsabilitate a fost foarte bine subliniată de Forumul european deja menționat.[546]

În sânul familiei se naşte astfel un ansamblu de relații interpersonale - raportul dintre soți, paternitate-maternitate, filiație, fraternitate - prin care fiecare persoană este introdusă în *familia umană* şi în *familia lui Dumnezeu*, care este Biserica. Căsătoria şi familia creştină clădesc Biserica.

2. Criza actuală a familiei şi societatea post-modernă

Relativizând şi desconsiderând familia, lumea post-modernă se găseşte acum într-o gravă criză din cauza «culturii morții» la care a devenit captivă. Cercetând criza demografică a Europei,

---

Evident, rezoluția prezintă numeroase aspecte pozitive, cum ar fi faptul de se a renunța la întreruperea sarcinii ca practică de planning familial, propunerea de a adresa această chestiune avându-se în vedere exclusiv protejarea mamei, accentul pus pe nevoia de informare şi asumarea unei responsabilități personale, precum şi participarea agenților familiali la procedura de aplicare a rezoluției. În pofida acestor aspecte, credem că: a) Întreruperea de sarcină nu constituie un drept individual, ci un act inacceptabil din punct de vedere moral, iar legalizarea lui, directă sau implicită, este o deviere socială intolerabilă; b) Rezoluția nu face nicăieri referire la aspectul etic al problemei; c) Când rezoluția subliniază necesitatea ca sănătatea şi drepturile individuale ale mamei să fie protejate, ea trece sistematic sub tăcere drepturile fătului; d)Faptul de a distinge între întreruperile de sarcină care sunt periculoase şi cele care nu sunt, lasă să se presupună că cele care nu prezintă riscuri vor fi şi ele autorizate; e)Politica de dezvoltare joacă un rol important, cu siguranță, în modul de a face față problemei. Cu toate acestea, politicile şi acțiunile propuse au în vedere doar informarea şi planning-ul familial, însă absolut deloc ideea de a cultiva valorile morale şi spirituale, simțul responsabilității personale vizavi de familie, societate, şi mai cu seamă, viața fătului; f)Rezoluția nu oferă motivații financiare, ci propune finanțarea integrală a programului, sugerând probabil şi întreruperile de sarcină. Sperăm că: a) Dată fiind aplicarea cooperării europene de dezvoltare în conformitate cu cadrul legislativ al țării respective, țările în curs de dezvoltare, mai ales cele care interzic sau restricționează întreruperile de sarcină, nu vor fi obligate în mod explicit sau implicit să îşi adapteze legislațiile. Considerăm, aşadar, că documentul trebuie să menționeze în mod clar, pentru a garanta țărilor care beneficiază de finanțare europeană, că vor putea exclude după bunul lor plac din legislațiile lor finanțarea întreruperilor de sarcină; b)În sfârşit, este important să se evite orice discriminare vizavi de organismele de dezvoltare şi sănătate care nu adoptă dispoziția propusă, de a susține financiar întreruperile de sarcină. Cf. *Episképsis*, Nr. 621 - 30.4.2003, pp. 9-10.

[546] *Die Familie - Ein Gut für die Menschheit...*, p. 67.

Mons. Michel Schooyans a găsit concluzii foarte grave[547]. De aceea ne permitem să împrumutăm câteva dintre informațiile concluziilor sale. *Fecunditatea* – zice el – este pretutindeni în scădere. Prin *fecunditate* înțelegem numărul mediu de copii per femeie cu vârsta potrivită pentru a transmite viața (15-44 ani). Pentru ca o populație să se mențină, trebuie ca *indicele sintetic al fecundității* să fie de 2,1 copii per femeie, în țările care se bucură de cele mai bune condiții sanitare. În celelalte cazuri, acest indice trebuie să fie mai ridicat.

Fecunditatea în Europa este estimată azi la nivelul de 1,4; ea este de 1,3 în Germania; 1,13 în Spania; 1,7 în Franța; 1,3 în Italia; 1,4 în România; 1,2 în Rusia. Notăm că fenomenul scăderii fecundității este mondial, din moment ce din cele 180 de țări care se numără în ONU, 68 au o fecunditate egală sau inferioară cu 2,1. Aceasta înseamnă că *îmbătrânirea* populației s-a accentuat. Momentan, 7% din populația lumii are mai mult de 65 de ani. Dar în Europa procentajul se ridică la peste 15% din populația europeană. Se prevede ca în 2050, 44% din populația spaniolă să aibă mai mult de 60 de ani. Îmbătrânirea se datorează mai ales lipsei copiilor, dar numărul lor este influențat de asemenea şi de creşterea speranței de viață la naştere. În Europa, această speranță de viață este de 74 de ani; în România ea este de 71 de ani[548]. Notăm că scăderea fecundității şi îmbătrânirea sunt fenomene observate *peste tot în lume*. Dar ele afectează *mai ales Europa*, unde situația ne preocupă. Gravitatea acestei situații are repercusiuni asupra evoluției procentuale a populației europene, în raport cu populația mondială. În 1950 acest procentaj era de 22%; în 2000 de 12% şi se prevede ca în 2050 să fie de 7%.

Căutând cauzele acestei situații critice, Mons. Schooyans enumeră 14 cauze care sunt responsabile de această criză:

1. *Căsătoria* este din ce în ce mai *târzie*. Deci vârsta primei maternități este crescută.

---

[547] Mons. Michel, *La situation démographique en Europe et spécialement en Roumanie*, în: „Congresul internațional Familia şi viața la începutul unui nou mileniu creştin", România-Bucureşti-Palatul Patriarhiei, 25-27 septembrie 2001, 95 sq.

[548] *Ibidem*, p. 95.

2. Tinerii se căsătoresc mai puțin ca înainte: aceasta este *căderea nupțialității.*

3. Multe *femei lucrează* în afara căminului.

4. *Nomadismul profesional*: cadrele marilor întreprinderi sunt trimise departe de casele lor şi uneori se interesează mai mult de firmă decât de familia lor.

5. Stilul de viață se schimbă atunci când se trece *de la viața rurală la cea urbană.*

6. Presiunile politice şi/sau medicale încurajează avortul: eugenismul, alegerea de sex.

7. Absența sau deficiența *legilor favorabile familiei.*

8. Rolul dezastruos al *TV-ului şi media* care distrug imaginea familiei.

9. *Politica de creditare*: cuplurile se îndatorează pentru a consuma şi copilul este perceput ca un obstacol prin consumul la care accede prin îndatorare.

10. *Critica familiei după Marx şi Engels*: prototipul luptei de clase, aceasta nu este exploatarea proletariatul prin capitalism; aceasta este exploatarea femeii de către bărbat, în cadrul familiei fondată pe căsătorie şi maternitate. Trebuie deci distrusă familia; libertatea femeii să renunțe la maternitate. Astfel „eliberată" femeia poate să-şi ia locul în societatea de producție.

11. Lupta mediatică ce divulgă *ideologii malthusiene* şi neomalthusiene. În această privință trebuie subliniat rolul dezastruos al unor agenții ale ONU (FNUAP) sau al unor organizații non guvernamentale (IPPF).

12. Plecând de la ONU, dezvăluind *ideologia genului* care pretinde că diferitele roluri ale bărbatului şi ale femeii în societate sunt pur culturale şi nu naturale, rezultă că, cuvinte precum maternitate, familie, căsătorie etc. sunt golite de sens.

13. Dezvăluirea masivă a *tehnicilor antinataliste* cu sprijinul agenției ONU, al IPPF şi al multiplelor organizații neguvernamentale. Acestea sunt provizorii: contracepția, avortul (în sensul că femeia care a avortat mai poate deveni mamă); sau definitive: sterilizarea. Pentru România, aceasta este în proporție de 64%. În Rusia, se estimează că sunt 2 milioane de avorturi (în 2001) pe an, la 1,7 milioane de naşteri.

14. Respingerea, în multe țări cu tradiție catolică, a învățării enciclicei *Humana Vitae* (1968). Această respingere apare în procentajele ridicate ale utilizării metodei contraceptive, în țări ca Spania: 72%; Franța: 80%; Italia: 91%![549]

Tot ceea ce s-a zis până aici contravine preceptelor Evangheliei şi doctrinei Bisericii ortodoxe şi Catolice. Este bine de reținut aici cuvintele din 1979 ale papei Ioan Paul al II-lea: *Nici o țară din lume, nici un sistem politic nu-şi poate schimba propriul său viitor altfel decât prin traversarea imaginii acestei noi generații, urmându-şi părinții, asumând patrimoniul multiform al valorilor, al datoriilor, al aspirațiilor şi al națiunii căreia îi aparține, în acelaşi timp ca patrimoniul întregii familii umane.*[550]

Atunci, pe bună dreptate trebuie să ne întrebăm: *Ce se poate face în această situație?* Şi pentru a da un răspuns, revenim la concluziile Mons. Schooyans care susține că Europa, ca şi comunitate, şi fiecare dintre națiunile membre, au nevoie urgentă de o cultură a vieții. Acest lucru este posibil prin *revalorizarea familiei.* Studiile asupra acestei *revalorizări a familiei*, făcute de economişti şi demografi prestigioşi ca Gary Becker (Chicago, Prix Nobel 1992), Gérard Dumont (Paris - Sorbonne), Jean-Didier Lecaillon (Paris - Dauphine), etc. converg spre o concluzie de o importanță fundamentală: *Ceea ce riscă să lipsească cel mai mult, este capitalul uman,* adică o populație instruită, calificată, sănătoasă fizic, educată moral. Acest capital uman reprezintă 80% din bogăția unei națiuni moderne; capitalul fizic (resursele naturale, instalațiile, etc.) nu reprezintă decât 20% din această bogăție. *Ori nu putem avea capitalul uman care nu este fondat pe familie şi format de la început în sânul acesteia.* Este binecunoscut că credința *inegalităților* vine din criza familiei. Aceasta înseamnă că trebuie reafirmate *rolurile benefice* jucate de:

1. *Copil*: elementul activ în societate; el stimulează viața societății.

---

[549] *Ibidem*, pp. 96-97.

[550] Maria Teresa Paulo da Costa Macedo, *La situation de la famille au Portugal au niveau constitutionnel et social*, în vol.: „Congresul internațional Familia şi viața la începutul...", p. 190.

2. Activitatea *părinților*, al căror aport este mai mare decât costul acesteia.

3. Aportul decisiv al mamei la formarea capitalului uman. Măsurile economice precise l-au condus pe Gary Becker să constate că activitatea mamei reprezintă 30% din Produsul Intern Brut (PIB) al unei națiuni.

4. Prin urmare: *copilul este cu siguranță un bine pentru părinți; dar este de asemenea un bine pentru societate.* De unde necesitatea unei politici familiale. Dar această *politică familială* trebuie să însemne mai multe obiective:

a) Facilitarea accesului *alocațiilor* familiale substanțiale. Încurajarea cuplurilor tinere să se căsătorească şi să aibă copii. Lupta împotriva discriminărilor fiscale.

b) Să se dea un *statut* mamei. Munca mamei să fie pusă în valoare economică cel puțin la fel de mult cum este remunerată munca îngrijitoarelor în creşă.

c) Revocarea / abrogarea *legilor* anti-viață şi anti-familie.

d) *A nu se confunda* politica familială şi politica socială (spre exemplu lupta împotriva şomajului); obiectivele sunt diferite. Şi, în final, o bună politică familială contribuie eficace la rezolvarea sau prevenirea problemelor sociale multiple pentru că:

1. Familia *formează* cetățeni responsabili, capabili să reziste totalitarismului.

2. Familia *previne* nesiguranța, delicvența, criminalitatea.

3. Familia *favorizează* reuşita şcolară.

4. Familia *previne* excluderea şi marginalizarea. Atunci când legătura familială este precară, ființele mai fragile sunt expuse marginalizării.

Aceste obiective pot fi realizate printr-un program ecumenic bine structurat, fondat pe învățământul Evangheliei care ne oferă calea vieții.[551]

3. Educația tinerilor – salvarea familiei

Viitorul societății constă în viitorul omenirii, în felul de a fi atât al individului în parte, cât şi al comunităților formate din aceştia.

[551] Mons. Michel Schooyans, *art cit.*, pp. 98-99.

Viitorul omenirii constă din dăinuirea familiei, din supraviețuirea acesteia în această lume secularizată ce tinde spre desacralizare, spre individualizare, unde *teocentrismul* este înlocuit cu *antropocentrismul*, unde comuniunea din comunitate este înlocuită de indivizi izolați și egoiști.

Familia este „celula" de bază a societății și a lumii, atât ca *formator* cât și subiect de formare. De formarea unitară și în unitate depinde dăinuirea ei ca mică entitate duhovnicească și de încadrarea ei în Biserică, pe calea mântuirii.

Formarea și creșterea familiei în „duhul lui Dumnezeu" și integrarea acesteia în „pelerinajul spre sfințenie" prin participarea efectivă și afectivă la Tainele Bisericii îi dă acesteia consistență și un adevărat rost, o poziționează pe „calea desăvârșirii" și îi dă o direcție de urmat pentru dobândirea mântuirii.

„Urcușul" familiei pe „calea sfințeniei" este sinuos. La fiecare pas important familia are de trecut câte o provocare, mai mică sau mai mare.

Una din cele mai importante provocări ale familiei este *formarea* (menținerea, creșterea, dezvoltarea și pornirea pe făgașul cel bun).

Copiii sunt factorul important al constituirii viitoarelor familii, fapt pentru care de modul în care sunt formați depinde succesul sau insuccesul familiei, dăinuirea acesteia sau stingerea treptată sau bruscă a instituției familiei, și de ce nu a Bisericii / vieții.

Pentru salvarea acestei *celule de bază*, Sfântul Ioan Gură de Aur ne arată că educația copiilor joacă rolul cel mai important în această ecuație și ne dă câteva repere normative în ceea ce privește fondul și forma acesteia[552].

Părinții au puterea și datoria de a încerca să elimine cauzele crizei familiale actule prin educația copiilor, viitorii potențiali membri ai familiei. Din formarea acestora nu trebuie să lipsească latura duhovnicească, îngrijirea de sufletul lor, lucru lăsat și azi deoparte:

---

552 Preot Th. T. Tilea, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur. III. Familia creștină*, Curtea de Argeș, 1947, pp. 9–17.

„Acum însă fiecare îşi dă toată sârguinţa să-şi educe copiii în arte, litere şi vorbire, dar ca să-i antreneze sufletul pentru aceasta nimeni nu mai are nici o grijă"[553].

În alt loc, Sfântul Ioan Gură de Aur:

„Cine, spune-mi, lăsând la o parte cele principale, se ocupă de cele secundare? Dară vai! Peste tot locul noi suferim acest rău. De câştigăm copii, noi nu ne îngrijim cum să-i facem buni, ci cum să îi dăm de soţii femei bogate. Nu ne batem capul ca să-l facem pe copil de a fi cu purtări bune în lume, ci cum ar putea să devină bogat"[554].

Dacă antrenarea sufletului se întâmplă ca arareori să nu dea rodul aşteptat, lipsa acesteia este încă de la început un eşec[555].

Îndemnul Sfântului Ioan Gură de Aur în această privinţă este imperativ:

„Creşte un atlet pentru Hristos şi, fiind în lume, învaţă-l evlavia din fragedă vârstă"[556].

Rezultatul pozitiv al acestei educaţii este dat de conţinutul educaţiei. Din acesta nu trebuie să lipsească conţinutul Scripturii şi

---

[553] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii*, în: „Sfaturi pentru o educaţie ortodoxă a copiilor de azi", cu traducerea românească a cuvântului Sfântului Ioan Gură de Aur despre educaţia copiilor, Deisis, Sibiu, 2000, p. 107.

[554] Omilia XX, în Ioan Chrisostom, Arhiepiscopul Constantinopolei, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Efeseni*, traducere din limba elină de Archim Theodosie Athanasiu, Iaşi, 1902, p. 196.

[555] „Aşadar, când copiii duc lipsă de învăţători încă din cea mai fragedă vârstă, ce vor ajunge? Căci dacă şi unii crescuţi din pântecele mamei lor şi educaţi până la bătrâneţe n-au mers pe calea dreaptă, ce lucruri grozave nu vor face atunci cei care n-au fost obişnuiţi încă de la începutul vieţii lor să asculte aceste lucruri? ", cf. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Cuvânt despre cum se cade să-şi crească părinţii copiii*, p. 107.

[556] *Ibidem*, p. 108.

nici virtuțile creştine precum fecioria, cumințenia, disprețuirea banilor şi a slavei[557].

Pentru a ilustra modul în care trebuie făcută educația - Sfântul Ioan Hrisostom - se foloseşte de trei exemple la îndemâna oricui: pictarea tablourilor, făurirea statuilor şi conducerea unei cetăți. Din ambele exemple reiese importanța pe care o are trezvia şi discernământul părintelui în formarea copilului său.

În primele două cazuri, cel al pictării tablourilor şi al făuririi statuilor, rolul părinților este de a învăța *zilnic* ceea ce se cuvine pe copiii lor, de a *suprima ce e de prisos şi de a adăuga ceea ce lipseşte, de a privi la copil în fiecare zi să vadă ce înzestrare prisositoare are din fire, ca să o sporească, şi ce deficiență are din fire ca să o suprime*, luând aminte ca înainte de a fi cuprins de patimile foarte vătămătoare pentru suflet să îi *învețe să fie treji şi veghetori şi să privegheze în rugăciuni*[558].

În cel de-al doilea caz, Sfântul Ioan Gură de Aur aseamănă sufletul copilului cu o cetate aşezată sub ascultarea părintelui său, şi în această cetate conviețuiesc bune şi rele[559].

---

[557] „V-am mai spus că de aceea răutatea se face cu anevoie de smuls, pentru că nimeni nu se mai ocupă de copii, nimeni nu mai vorbeşte cu ei despre *fecioție*, nimeni despre *cumințenie*, nimeni despre *disprețuirea banilor şi a slavei*, nimeni despre cele vestite în Scripturi", cf. *Ibidem*, p. 107.

[558] „Aşadar, fiecare din voi, părinți şi mame, aşa cum îi vedem pe pictori făcându-şi tablourile şi statuile cu multă luare-aminte, tot aşa să ne îngrijim şi de aceste minunate statui (care sunt copiii). Căci pictorii, punându-şi *în fiecare zi* tabloul înaintea lor, *întind culorile cum se cuvine*. Iar sculptorii în piatră fac şi ei acelaşi lucru, îndepărtând ce e de prisos şi adăugând ceea ce lipseşte. Aşa şi voi, ca niște făcători de statui, să aveți spre aceasta toată zăbava făcând statui minunate lui Dumnezeu: *suprimați ce e de prisos şi adăugați ceea ce lipseşte; şi priviți la ele în fiecare zi să vedeți ce înzestrare prisositoare au din fire, ca să o sporiți, şi ce deficiență din fire ca să o suprimați*. Şi cu multă luare-aminte alungați de la ei prilejul desfrânării, căci această dragoste (eros) este foarte vătămătoare pentru sufletele tinerilor. Ci mai înainte de a ajunge la experiența ei *învață-l să fie treaz şi veghetor, să privegheze în rugăciuni* şi peste tot ceea ce spune şi face să pună pecetea (semnul crucii)", cf. *Ibidem*, pp. 108–109.

[559] „Socoteşti că eşti un împărat care ai sub ascultare o cetate: sufletul copilului tău; căci sufletul e într-adevăr o cetate. Şi aşa cum într-o cetate unii fură, iar alții fac dreptate, unii lucrează, iar alții fac totul cum se nimereşte, tot aşa sunt în suflet şi gândul șbunț şi gândurile șreleț: unele luptă împotriva celor care fac nedreptate ca niște soldați într-o cetate; unele poartă de grijă de toate, de trup şi de casă, ca aceia care administrează cetățile; iar altele dau porunci ca

Pentru ca răutatea să nu pătrundă în sufletul copilului, se impune ca părintele să „construiască metereze şi porți" pe măsură:

„Metereze şi porți să fie cele patru simțuri, restul trupului să fie cu un zid, iar porți să fie ochii, limba, auzul, mirosul şi, dacă vrei, şi pipăitul; căci prin aceste porți intră şi ies cetățenii acestei cetăți, adică prin aceste porți se strică şi se îndreaptă gândurile".[560]

Toate aceste metereze şi porți laolaltă, şi fiecare în parte, trebuie făurite în aşa măsură încât nici un duşman să nu pătrundă în cetate, iar cetatea să reziste şi să iasă biruitoare din toate asalturile care vin asupra ei. Paza limbii şi a auzului sunt primele la care trebuie să ia aminte părintele:

„Să-i facem deci uşi şi zăvoare de aur: cuvintele lui Dumnezeu... iar zăvorul acestor uşi să fie Crucea Domnului făcută în întregime din pietre scumpe şi pusă curmeziş în mijlocul uşilor"[561];

„Pune degrabă o lege: nu ocărî pe nimeni, nu defăima pe nimeni, nu jura, nu fi arțăgos... învață să fi îngăduitor şi iubitor de oameni"[562];

„Copiii să nu audă nimic nelalocul lui nici de la alți copii, nici de la pedagog, nici de la doici"[563].

Aşezarea pe urcuşul duhovnicesc a copilului şi purtarea de grijă şi pentru educația duhovnicească a acestuia sunt şansele supraviețuirii familiei creştine, a Bisericii şi a societății, precum şi modalitatea de a opri şi de a depăşi criza familiei contemporane.

---

nişte demnitari; unele vorbesc neruşinat ca destrăbălații, altele cuviincios, cum fac cei cuminți; unele flecăresc muiereşte ca femeile la noi, altele grăiesc fără minte, ca şi copiii; unele poruncesc ca nişte robi, care sunt slugile, altele ca nişte nobili, care sunt oamenii liberi", cf. *Ibidem*, p. 109.

[560] *Ibidem*, p. 110.

[561] *Ibidem*, p. 111.

[562] *Ibidem*, p. 112.

[563] *Ibidem*, p. 114.

4. În concluzie

Biserica se întinde în timp şi spaţiu prin familia creştină. La începutul său, Biserica creştină s-a constituit ca un model de familie, ca o comunitate în iubire. Prima formă de cult creştin a fost cultul în familie (Fapte 10).[564] Familia creştină este mijlocul cel mai propice pentru transmiterea credinţei şi a vieţii creştine. Educaţia şi instruirea creştinilor sunt decisive pentru copii şi pentru tineri. Această educaţie se face fie direct, fie indirect, prin experienţa rugăciunilor comune ale tânărului, prin pregătirea copiilor pentru Euharistie, prin comuniunea euharistică celebrată împreună, prin participarea la marile evenimente familiale, dar mai ales relaţiile personale între părinţi şi copii, nu doar acasă, dar şi în afară. Sfaturile duhovniceşti şi exemplul direct al părinţilor sunt de o importanţă crucială. Se poate spune că părinţii creştini sunt cei mai importanţi mediatori între Biserică şi lume. Pentru că prin ei se face îmbisericirea copiilor şi a tinerilor şi, întotdeauna prin ei, aceştia sunt trimişi în lume ca ucenici ai lui Hristos. Aceasta este o prelungire a Bisericii în lume şi un aport al lumii în Biserică.[565]

Aceasta pentru că familia creştină are misiunea, în primul rând, de a deveni ceea ce este, adică o comunitate profundă de viaţă şi iubire, într-o tensiune care se găseşte împlinită definitiv, ca toate realităţile create şi mântuite, în Împărăţia lui Dumnezeu. Familia creştină a primit misiunea de a pune în gardă, de a descoperi şi de a comunica credinţa şi dragostea Domnului nostru Iisus Hristos pentru Biserica Sa. Toate datoriile familiei creştine şi ale membrilor săi trebuie să fie o realizare a acestei misiuni fundamentale.

Aceasta nu înseamnă că Biserica rămâne un spectator, marginalizând pe cei care trec pe alături. Dimpotrivă, ea trebuie să participe şi să se implice în toate domeniile de activitate pentru educarea şi păstrarea lor în comunitatea creştină şi de a convinge politicienii de necesitatea salvării familiei pentru a salva umanitatea.

---

[564] Ion Bria, *op. cit.*, p. 307.

[565] *Ibidem*, p. 308.

Pentru aceasta Christa Meves a avut dreptate să strige cu glas tare: SOS. Salvarea familiei înseamnă salvarea Europei.[566]

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

[566] Christa Meves, *SOS! Die Familie retten heisst Europa bewahren.* în: „Katholische Bildung", 110. 2009, 3, pp. 109-119.

Practici neliturgice şi necanonice întâlnite la săvârşirea Tainei Cununiei

Pr. prof. dr. Nicolae NECULA,
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Justinian Patriarhul", Bucureşti

Importanţa Tainei Cununiei

Săvârşirea Tainei Sfintei Cununii sau a Nunții este unul din momentele cele mai importante din viața a doi tineri. Am putea spune că este momentul central al vieții bărbatului şi femeii, căci prin această lucrare sfântă a Bisericii, cei doi tineri primesc harul lui Dumnezeu care binecuvântează şi sfinţeşte legătura dintre bărbat şi femeie, dintre mire şi mireasă, în vederea întemeierii unei noi familii, a naşterii de prunci şi a ajutorului reciproc.[567]

De momentul săvârşirii Tainei Cununiei se leagă şi cealaltă parte a căsătoriei care ține de aspectul laic sau lumesc al ei şi care constă din întrunirea celor două familii ale celor doi tineri, a prietenilor lor, rudelor şi cunoştințele lor, pentru a se bucura de acest eveniment în cadrul unei mese de familie. Acesta constituie aspectul social şi tradițional al căsătoriei, care îşi are rostul şi importanța sa.[568] Ceea ce ne interesează şi ceea ce trebuie să prevaleze în asemenea situație este aspectul religios, care înseamnă săvârşirea Sfintei Taine a Cununiei, precedată de slujba Logodnei. Deşi rânduiala acestor două slujbe le găsim în cărțile de cult - *Molitfelnic* şi *Aghiazmatar* - şi în ciuda indicațiilor tipiconale care se referă precis la momentele şi actele liturgice ale acestor două

---

[567] Vezi Prof. N. Chițescu, Pr. prof. Isidor Todoran şi Pr. prof. I. Petreuță, *Teologia dogmatica şi simbolica*, Vol. II, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1958, pp. 915-916.

[568] Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, „Este îngăduit creştinilor ortodocşi să participe la nuntă?", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 2001, pp. 342-346.

slujbe, găsim în practica unor preoți și unele abateri și inovații sau adaosuri, care nu sunt conforme cu rânduiala stabilită de regulile tipiconale și canonice. Ele au fost comise fie din necunoașterea rânduielii corecte și adevărate, fie din influențe venite de la alte confesiuni, fie din spiritul inovator al unor slujitori care cred că prin aceasta se pot evidenția în plan pastoral. De aceea, în cele ce urmează vom prezenta abaterile liturgice și canonice observate la săvârșirea acestei Sfinte Taine.[569]

Practici greșite întâlnite la săvârșirea Tainei Cununiei

1. **Primitorii Tainei Cununiei** trebuie să fie creștini ortodocși. Nu este îngăduită căsătoria dintre un ortodox și un romano-catolic sau protestant și cu atât mai mult cu un evreu sau cu un musulman. Soțul neortodox trebuie ca înainte de căsătorie să treacă la Ortodoxie. Căsătoriile mixte se săvârșesc numai cu dezlegarea sau cu dispensa chiriarhului locului.[570] Aceste căsătorii privesc mai ales legăturile dintre ortodocși și catolici sau protestanți. Pentru căsătoriile dintre ortodocși și cei de alte religii sau neoprotestanți, care nu cred în Sfânta Treime, aceștia din urmă trebuie botezați înainte de căsătorie.

De asemenea, nu pot primi Taina Cununiei persoanele de același sex - homosexualii și lesbienele - pentru că asemenea legături nu duc la atingerea scopului căsătoriei și nu există nici un ritual pentru săvârșirea lor, acestea fiind acte nefirești.[571]

Cununia nu se oficiază nici soților divorțați și recăsătoriți, deoarece ei revin la o stare de normalitate, mai ales dacă au fost

---

[569] Idem, „Ce practici neconforme cu rânduiala Bisericii întâlnim la săvârșirea Tainei Cununiei", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Vol. III, Editura Insitutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, pp. 210-216.

[570] Idem, „Este îngăduit să se oficieze slujba Cununiei unui creștin ortodox cu un neortodox sau necreștin?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, pp. 319-324; Idem, „Care sunt implicațiile pastorale și ecumenice ale căsătoriilor mixte?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Vol. III, pp. 224-232.

[571] Idem, „Se poate vorbi de o «căsătorie» între parteneri de același sex?", în *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Vol. IV, Ed. Cuvântul vieții, București, 2010, pp. 132-137; Idem, „Este de conceput o slujbă de binecuvântare a legăturii homosexuale in Biserica Ortodoxă", în *Tradiție și înnoire liturgică*, Vol. II, pp. 358-366.

cununați o dată[572], căci cununia nu se poate repeta în această situație. Cununia nu se săvârșește nici între o persoană vie și una moartă.[573]

2. **Naşii** trebuie să fie ortodocşi, căsătoriți, cu viață de familie morală, exemplară pentru a fi modele de urmat în viața finilor. Moda mai nouă, ca naşii să fie de aceeaşi vârstă cu finii sau chiar mai tineri, nu este una fericită. Naşii devin îndrumători ai vieții de familie a finilor, ceea ce presupune şi o experiență de viață şi autoritate morală. Nu poți să înveți pe alții ceea ce tu nu cunoşti. De asemenea, nu se admite naşi de altă confesiune şi cu atât mai mult de altă religie.[574]

3. În privința **săvârşitorului** Tainei Nunții, acesta trebuie să fie episcopul sau preotul. Vechile pravile bisericeşti opreau pe preoții călugări, adică pe ieromonahi, de la săvârşirea slujbei Tainei Cununiei, pe motivul că aceştia, depunând votul castității, nu pot participa la dansul ritual de la înconjurarea mesei când se cântă troparul „Isaia dănțuieşte" şi nici la ospățul de nuntă.[575] Pentru aceleaşi motive, slujba Tainei Nunții nu trebuie săvârşită în bisericile mănăstireşti, ci doar în cele parohiale. Şi arhiereul care săvârşeşte Taina Cununiei se retrage în scaunul arhieresc şi nu participă la dansul ritual. Hotărârea Preafericitului Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Romane, ca slujba Cununiei să nu se mai săvârşească în mănăstiri, a fost o măsură firească şi binevenită de a păstra slujba acestei Taine în tiparele liturgice şi canonice prevăzute pentru ea.

4. **Timpul săvârşirii Tainei Nunții.** Taina Cununiei trebuie să fie săvârşită numai în timpul prescris sau îngăduit de Biserică. Calendarele noastre de perete ne arată că nu se fac nunți în următoarele zile sau perioade de timp: zilele de post din cursul săptămânii (miercurea şi vinerea), în ajunul tuturor praznicelor

---

[572] Vezi Idem, „Săvârşirea slujbei Cununiei soților divorțați şi recăsătoriți", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. I, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galați, 1996, pp. 216-220.

[573] Idem, „Este îngăduit a se săvârşi cununia unei persoane vii cu una decedată?", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. I, pp. 226-228.

[574] Idem, „Ce rol au naşii de cununie şi ce condiție trebuie să îndeplinească?", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. I, pp. 214-216.

[575] Vezi *Pravila cea Mare (Îndreptarea legii)*, gl. 135, alin.2.

împărăteşti, în cele patru posturi din cursul unui an bisericesc, în săptămâna albă şi a brânzei, în săptămâna luminată şi în zilele tuturor praznicelor împărăteşti dintre Crăciun şi Bobotează. În realitate, aceste date nu sunt respectate cu strictețe, manifestându-se un dispreț față de rânduielile bisericeşti. Nu credem că este vreo solicitare de nuntă în sâmbăta sau Duminica Tomii care să nu fie satisfăcută. La acestea se adăugă obiceiul de a se cere dispense pentru săvârşirea nunții în unul din posturile din cursul anului bisericesc, practică care ar trebui să dispară cu desăvârşire. Săvârşirea Tainei Cununiei în post reprezintă o lipsă totală de respect față de cele sfinte, iar asemenea nunți nu durează.

O practică superstițioasă, fără nici un temei teologic sau practic, este ferirea de a se săvârşi căsătoria religioasă în luna mai, obicei tot mai răspândit în rândul credincioşilor. Argumentarea adusă este puerile şi nedemnă de luat în seamă: aşa cum se scutură florile, tot aşa se destramă şi căsătoria făcută în luna mai. Această lună, dimpotrivă, este una dintre cele mai frumoase din an şi, în afară de zilele de post obişnuit, nu există nici un alt impediment în săvârşirea Tainei Cununiei. Dacă apreciem corect, poate că este luna cea mai indicată pentru asemenea eveniment, fiind luna florilor şi oferind atmosfera propice pentru un aşa de frumos şi important moment, cum e nunta.[576]

5. **Timpul din zi pentru săvârşirea Tainei Nunții.** În privința momentului din zi, aşa cum se precizează în *Molitfelnic*, şi aşa cum se respecta această practică în Biserică Veche, Taina Nunții ar trebui săvârşită după Sfânta Liturghie[577], la care tinerii trebuie să participe şi să se împărtăşească. Oricum, spovedania şi împărtăşirea tinerilor ar trebui să devină regulă obligatorie pastorală. Săvârşirea Tainei Nunții în zi de sâmbătă are dezavantajul că petrecerea de nuntă prelungindu-se până spre dimineață, credincioşii nu mai vin în acea duminică la biserică.

6. **Locul săvârşirii Tainei Cununiei.** Slujba Cununiei trebuie să aibă loc în bisericile parohiale. În nici un caz nu mai are nici o logică dorința sau pretenția unor persoane de a săvârşi Cununia în

[576] Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, „Este întemeiat obiceiul de a nu se săvârşi cununii în luna mai?", în *Tradiție şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. I, pp. 226-228.

[577] Vezi Pr. prof. dr. Ene Branişte, *Liturgica specială*, Bucureşti, 1983, p. 405.

case particulare, cum se obişnuia pe vremea comunismului. Ea nu se săvârşeşte nici în paraclise şi cu atât mai mult în bisericile mănăstireşti, fiind o slujbă de bucurie pentru întemeierea unei noi familii şi la care participă obştea parohială.

7. **Săvârşirea rânduielii Tainei Cununiei**

a) **Logodna**. Prima observaţie pe care vrem să o facem este aceea că slujba Logodnei ar trebui să se săvârşească împreună cu cea a Cununiei.[578] Este adevărat că în cărţile de cult - *Molitfelnic* şi *Aghiazmatar* - ele figurează ca slujbe separate una de cealaltă, că rânduieli de sine stătătoare cu început şi sfârşit, ceea ce dă impresia că ele se pot sau trebuie săvârşite separat şi la intervale mari de timp. În acest sens, a existat şi există această practică, dat fiind faptul că odinioară ele se săvârşeau separat. Dar acestea două apar ca slujbe de sine stătătoare doar pentru faptul că prima (Logodna) este o ierurgie, iar a doua (Cununia) este o Taină. Lucrările şi efectele lor asupra mirilor sunt diferite: Logodna este o binecuvântare şi punere a inelelor, iar Cununia este o Taină de sfinţire a legăturii dintre bărbat şi femeie, prin punerea cununiilor, cu formula respectivă. Practica bisericească ne arată că, în ciuda faptului că ele se pot săvârşi separat, cum arăta şi Sf. Simeon al Tesalonicului şi cum *Molitfelnicul* lasă să se înţeleagă, este bine ca ele să fie săvârşite împreună. Şi aceasta din motivul că mulţi dintre cei care săvârşesc Logodna cu mult timp înaintea Tainei Nunţii cred că prin aceasta au primit binecuvântarea şi dezlegarea de a începe convieţuirea sau viaţa intimă, ceea ce nu este deloc adevărat. Logodna nu dă dreptul la consumarea vieţii conjugale, fiind doar o arvună, o chezăşie, o promisiune sau o făgăduinţă de a întemeia o familie. Numai Taina Nunţii dă dreptul la aceasta. În alte cazuri, cei care au făcut Logodna nu mai vin să li se administreze şi Taina Nunţii şi trăiesc în concubinaj toată viaţa. De aceea, se impune ca aceste două slujbe să fie săvârşite împreună.

A doua observaţie ţine de rânduiala Logodnei care, în practică, se scurtează prea mult. Măcar rugăciunea după punerea inelelor

---

[578] Vezi Pr. prof. dr. Nicole D. Necula, „Este corect şi indicat să săvârşim slujba Logodnei separat de cea a Cununiei?", în *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, pp. 325-329.

trebuie citită, căci ea exprimă foarte limpede rostul şi semnificaţia inelelor.

b) **Cununia propriu-zisă.** În legătură cu rânduiala Cununiei propriu-zise trebuie ca, pe lângă abaterile necanonice şi liturgice pe care le vom prezenta, să subliniem faptul că şi slujba Cununiei se scurtează neadmis de mult prin omiterea unor rugăciuni, a unor cântări şi texte scripturistice, care sunt esenţiale pentru înţelegerea sensului sau rostului teologic al Cununiei. Ne referim aici la prima din cele trei rugăciuni ale Cununiei, cântarea „Doamne, Dumnezeu nostru" cantată o singură dată, pericopa de Apostol (Efeseni 5, 20-33) care subliniază fundamentarea scripturistică a Tainei Cununiei, rugăciunea de după ectenia întreită, ectenia cererilor şi rugăciunea de binecuvântare a paharului. Această prescurtare sau mutilare a slujbei Cununiei nu este îngăduită, fiecare piesă a rânduielii, moment sau rostire având însemnătate şi rostul ei bine definit în ansamblul desfăşurării ceremoniale.

Dintre practicile neliturgice şi necanonice pe care le întâlnim la savârsirea Tainei Cununiei, menţionăm următoarele:

1. **Legarea mâinilor celor doi miri** cu o batistă albă, după ce preotul le citeşte rugăciunea a treia din cele de la începutul Cununiei şi le împreunează mâinile. Obiceiul se practică mai ales în părţile Transilvaniei, neavând desigur nici o justificare ritualică, cu atât mai mult cu cât nu este menţionat în nici o carte de cult sau de Tipic şi Liturgică. Momentul unirii mirilor se pecetluieşte prin punerea cununiilor şi nu prin legarea mâinilor cu o batistă.

2. **Amăgirea sau păcălirea mirilor la gustarea din pâine şi vin** este una dintre practicile încă îndătinate şi întâlnite la unii preoţi mai ales din mediul rural, dar uneori şi la cei de la oraş, cu intenţia de a produce ilaritate şi de a înveseli pe nuntaşii. Obiceiul este însoţit uneori şi de glume deplasate şi nepotrivite cu momentul respectiv. În unele localităţi, obiceiul este aşa de îndătinat, încât mirii se aşteaptă de la început la aceasta, iar dacă preotul nu procedează aşa, produce oarecare nedumerire şi chiar nemulţumire nuntaşilor prezenţi.

Obiceiul nici nu mai trebuie comentat, căci el este, fără îndoială, greşit, pentru că se denaturează şi se ridiculizează un moment foarte important al slujbei. Împărtăşirea din paharul comun

sau de obşte, binecuvântat înainte de preot, este simbolul bucuriei nunții, dar mai ales al comuniunii şi al unirii depline a celor doi soți, care de acum înainte vor împărtăşi bucuriile şi necazurile vieții.

La început, a existat numai paharul, aşa cum arată rugăciunea de binecuvântare, apoi s-a adăugat şi pâinea. Aceasta poate fi interpretată şi ca o reminiscență din religia romană, când la nunta se frângea pâinea, pe care mirii o mâncau împreună. Obiceiul frângerii pâinii se mai păstrează şi azi în multe părți. Pâinea se frânge atunci când mireasa părăseşte casa părintească şi o aruncă din pragul casei cu spatele spre lume, fiind mâncată de nuntaşi, dar mai ales de cei ce vor să se căsătorească. Practica însă nu are o semnificație religioasă şi a rămas ca o datină populară.

Împărtăşirea din acelaşi pahar şi din aceeaşi pâine ne poartă mai degrabă cu gândul la împărtăşirea mirilor, care se făcea în acest moment al slujbei, căci Cununia se săvârşea după Sfânta Liturghie, dacă aceştia nu se împărtăşeau în timpul slujbei. Cântărea „Paharul mântuirii", care se cântă la împărtăşirea mirilor, ne trimite la paharul sau potirul din care se împărtăşeau credincioşii. De aceea, momentul trebuie să fie plin de sobrietate, cum plină de măreție şi solemnitate trebuie să fie toată rânduiala slujbei. Cunoscând semnificația momentului, nu vom mai încerca să-l minimalizăm cu glume nepotrivite. Obiceiul practicat în Transilvania, şi anume de a da miere în loc de vin, nu se justifică absolut deloc.

3. **Înconjurarea mesei cu dansul ritual** trebuie făcută cu decență şi sobrietate şi nu cu paşi agitați, în ritm de dans sau cu țopăieli. Acest moment exprimă bucuria pentru întemeierea unei noi familii, în vederea naşterii de prunci, aşa cum a născut Maica Domnului pe Mântuitorul Hristos, Emanuel, potrivit proorociei lui Isaia (7,14), cât şi obligația mirilor de a se face părtaşi Mântuitorului Iisus Hristos şi sfinților prin viața lor virtuoasă, în cadrul căsniciei. Dansul acesta nu este hora lumii în care intră tinerii, aşa cum mai auzim spunându-se cu acest prilej de către unii preoți necunoscători, ci un dans ritual cu semnificație teologică şi morală.

4. **Obiceiul unora dintre miri de a se călca unul pe altul pe picioare** după ce li se pun cununiile sau în timpul dansului ritual,

nu poate fi decât o glumă puerilă, care nu se justifică în cadrul unei slujbe aşa de importante şi căreia, în nici un caz, nu i se poate da vreo semnificaţie aparte, cum ar fi dominarea unuia de către celălalt.

5. **Practica de a obliga mirii să îngenuncheze, când li se ridică cununiile de pe cap** este în contradicţie cu rânduiala din *Molitfelnic* şi nu se justifică prin caracterul ei penitenţial de îngenunchiere, în cadrul unei slujbe de bucurie. Ea nu poate avea nici caracterul unui jurământ[579], cum se spune sau se crede adesea sau cum se afirmă şi în formula următoare: „Iată, fiilor duhovniceşti...", care nu face parte din rânduiala Cununiei. Această formulă se rosteşte, aşa cum precizează *Molitfelnicul*, numai dacă preotul nu ţine cuvântare şi care, prin conţinutul ei, are îndemn parenetic, de predică ocazională. Menţionăm faptul că formula aceasta de jurământ a apărut târziu în rânduiala Cununiei.

6. **Atitudinea mireselor de a se feri una de alta şi de a evita să se întâlnească**[580] atunci când cununia lor se săvârşeşte la aceeaşi biserică, este una din practicile superstiţioase legate de Cununie, care nu se justifică în nici un fel. Biserica şi slujba religioasă nu ne îndeamnă la o asemenea comportare, ci, dimpotrivă, ne recomandă comuniunea. Miresele ar trebui să se întâlnească, să se îmbrăţişeze şi să se felicite amintindu-şi toată viaţa că s-au cununat la aceeaşi biserica. Prietenia şi dragostea ar trebui să se manifeste atunci, iar nu duşmănia şi ura. Biserica nu ne dezbină, ci ne uneşte şi ne apropie.

7. **Căsătoria albă.** Câteva menţiuni se impun despre aşa-zisa „căsătorie albă"[581]. Există persoane care răspândesc în rândul tinerilor sau a cuplurilor tinere ideea că legătura dintre bărbat şi femeie, întărită prin actul de stare civilă, deci prin căsătorie şi sfinţită sau desăvârşită prin Taina Cununiei sau a Nunţii, trebuie să rămână la stadiul unei simple declaraţii sau la acela al actului

---

[579] Idem, „Există o formulă de jurământ în ritualul ortodox al Tainei Cununiei?", în *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. IV, pp. 126-132.

[580] Idem, „Este bine ca miresele să nu se vadă între ele, în ziua nunţii lor?", în *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, PP. 338-342.

[581] Idem, „Ce este căsătoria albă şi dacă este îngăduită în Biserică?", în *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Vol. II, pp. 352-357.

civil şi religios, fără ca partenerii noului cuplu sau ai noii familii să înceapă să trăiască viaţa de familie şi sub forma actului conjugal. Cu alte cuvinte, cei doi soţi nu trebuie să „consume" căsătoria, adică să practice actul intim al împreunării trupeşti necesar procreării sau naşterii de prunci, urmând să trăiască în înţelegere, „ca fraţii", în stare de curăţie trupească totală. De aici şi denumirea de „căsătorie albă", adică o căsătorie neconsumată, curată, neîntinata, în stare angelică, fără să ducă la naştere de copii şi fără să satisfacă pornirile fireşti sădite la creaţie în om, care îl îndeamnă la actul intim, în vederea procreării.

Poziţia Bisericii Ortodoxe faţă de „căsătoria albă" este clară şi categorică. Conform învăţăturii şi canoanelor sale, Biserica nu acceptă o asemenea căsătorie şi este împotriva ei, considerându-o o practică nefirească şi neconformă cu învăţătura ortodoxă. Această căsătorie este mai degrabă o formă de reînviere şi reînnoire a vechilor concepţii şi învăţături greşite, propovăduite cândva de ereziarhii manihei şi eustaţieni, reluate de unele din grupările, sectele sau asociaţiile religioase mai noi, care nu au nimic comun cu învăţătura cea adevărată şi care au menirea să producă dezordine, dezechilibru şi sminteală, mai ales în viaţa tinerilor. Ea este propice sectelor şi curentelor religioase care pun accentul pe apropiata venire a lui Hristos, pe zădărnicia lumii şi pe stricăciunea sau răutatea ei, imposibil de remediat, dar care uită că Dumnezeu a făcut lumea bună, că a dat porunca creşterii şi a înmulţirii, ca şi posibilitatea înlăturării păcatului şi stricăciunii prin Tainele şi ierurgiile Bisericii, pentru sfinţirea şi transfigurarea creaţiei.

Pentru rezolvarea dorinţei unei vieţuiri neprihănite, Biserică a găsit cea mai bună soluţie, şi anume monahismul. În viaţa Bisericii Ortodoxe există mănăstiri de călugări şi călugăriţe, unde doritorii de feciorie şi de viaţă neprihănită îşi găsesc chemarea. Forma şi pretenţia fariseică a trăirii împreună a vieţii în familie, fără consumarea căsătoriei, este o denaturare a Tainei cununiei, a căsătoriei şi a familiei care nu-şi găseşte justificare în Biserica Ortodoxă. Mântuirea se poate câştiga tot aşa de uşor atât de cei care trăiesc în mod autentic viaţa de familie, cu naşterea de prunci, cât şi de cei care vieţuiesc în mănăstiri.

Concluzii

Cunoscând aceste abateri tipiconale şi practici neliturgice necanonice de la săvârşirea corectă a Tainei Nunții, avem obligația să nu le acceptăm sau să le tolerăm pentru a nu denatura rânduiala şi învățătura autentică despre această Taină. Dimpotrivă, trebuie să facem din ea o slujbă de mare frumusețe, solemnitate şi sobrietate care să marcheze pe miri pentru tot restul vieții. Cununia nu poate fi o întâlnire cu aspect de piață sau iarmaroc, căci cu cele sfinte nu se glumeşte niciodată. Prin aceasta am trezi şi interesul mirilor, conştientizându-i de importanța marelui act sfințitor pe care îl trăiesc, dar şi atenția nuntaşilor şi respectul pentru taina care se săvârşeşte. La rândul lor, slujitorii bisericeşti ar trebui să se gândească la respectarea rânduielii slujbei, la săvârşirea ei cu evlavia şi trăirea necesară, ca şi la un cuvânt ziditor de învățătura care, în asemenea împrejurare, ar fi de mare efect.

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITARA

Rânduiala Sfântei Taine a Cununiei şi evoluţia ei în Biserica Răsăritului

Pr. Conf. Dr. Marian VÎLCIU
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Târgovişte

Ţinând seama că Taina Cununiei, *„nunta, e făcută în faţa lui Dumnezeu Însuşi şi cu binecuvântarea Lui, căpătând astfel caracterul de act sfânt şi o garanţie mai mare de trăinicie şi durabilitate"*[582] aceasta ne duce către constatarea că momentul Cununiei reprezintă indiscutabil, unul din momentele speciale din viaţa unui om, slujba acestei Sfinte Taine având profunde semnificaţii teologice şi spirituale. Taina Cununiei sau a Nunţii este aşadar *„Taina prin care un bărbat şi o femeie care s-au hotărât în mod liber să trăiască împreună întreaga lor viaţă, în scopul de a se ajuta reciproc, a naşte şi creşte copii şi a se feri de desfrânare, primesc, prin rugăciunile preotului, harul divin care sfinţeşte legătura lor şi îi ajută la împlinirea scopului ei"*[583].

Pentru o mai bună înţelegere a ei, în cele ce urmează, ne propunem să facem o prezentare a evoluţiei slujbei Cununiei în Biserica Răsăritului.

Pentru perioada Vechiului Testament, potrivit gândirii iudaice, scopul căsătoriei era considerat procrearea, în vederea continuării neamului omenesc (Facerea 22, 17-18), tocmai de aceea o familie fără copii era considerată o familie uitată de Dumnezeu. În acelaşi timp, la evrei căsătoria ajunge să fie înţeleasă ca o imagine ce revelează legământul dintre Dumnezeu şi poporul Său.

Pagini ale Vechiului Testament ne prezintă numeroase date referitoare la cum se desfăşura căsătoria la evrei:

---

582. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica Specială*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1980, p. 404;

583. Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia Dogmatică*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991, p. 356;

- mirele trebuia să plătească un fel de dotă tatălui fetei (Facerea 34, 12; Ieşirea 22, 16; Deuteronom 22, 29; Osea 3, 2) ceea ce însemna stabilirea „logodirii";
- După exil, căsătoria era confirmată juridic printr-un contract scris (Tobit 7, 16; 8, 14);
- Momentul principal îl constituia alaiul de nuntă în care logodnica era condusă la casa logodnicului (Facerea 29, 22; Judecători 14, 11), unde tatăl fetei o încredința tatălui logodnicului care o primea pentru fiul său (Facerea 11, 29; 24, 51; 30, 4, 9; 34, 11; 38, 2; Ieşirea 2, 21; 21, 4, 10; 34, 16);
- Cu acest prilej se cântau cântece de nuntă (Psalm 44);
- La plecarea de la casa părintească, fata primea o binecuvântare din partea părinților şi a rudelor (Facerea 24, 6; Tobit 7, 13);
- Serbarea dura cel puțin o săptămână (Facerea 29, 27-28; Judecători 14, 12)[584].

Literatura rabinică[585] ne prezintă modul în care se derulau ceremoniile nunții:

- după primirea dotei, de obicei o sumă de bani sau încheierea unui document, atunci când căsătoria se desfăşura într-u cadru intim, festivitățile începeau la casa mirelui care era îmbrăcat în costumul nupțial;
- apoi mirele, însoțit de prieteni, mergea la casa miresei;
- înainte de a pleca spre casa mirelui, tatăl miresei o binecuvânta rostind o rugăciune de binecuvântare;
- mirii purtau câte o coroană pe cap;
- se interpretau cântece de nuntă;
- masa nunții era organizată la casa mirelui, care era luminată chiar şi în plină zi;
- consacrarea religioasă avea loc în timpul mesei şi consta într-o binecuvântare care se dădea de mai multe ori unei cupe de vin de către tatăl mirelui;
- după masă tinerii mergeau în camera nupțială;

---

584. A se vedea Pr. dr. Vasile Gavrilă, *Cununia, viață întru împărăție*, ed. Fundația Românească, Bucureşti, 2004, pp. 34-35;

585. Karl Ritzer, *Le Mariage dans les Eglises chrétiennes du I er au XI ème siècle*, Cerf, Paris, 1970, pp. 60-62;

- la sfârşitul celor şapte zile de serbare se organiza o petrecere la casa părinţilor miresei.

Cât priveşte cărţile Noului Testament, acestea nu cuprind bogate amănunte privitoare la Cununie. Ceea ce trebuie spus, este faptul că în Noul Testament Cununia devine o taină - Taina Nunţii (Efeseni 5, 32), care cuprinde şi revelează taina iubirii lui Dumnezeu împărtăşită omului prin creaţie, răscumpărarea cea întru Hristos şi viaţa veşnică în împărăţia cerurilor, scopul final al Căsătoriei fiind desăvârşirea omului, bărbat şi femeie, uniţi prin Taina Nunţii, Taină care anticipează bucuria împărăţiei lui Dumnezeu.

În Sfânta Taină a Nunţii, legătura dintre mire şi mireasă este transfigurată, depăşeşte starea naturală, şi intră într-o stare harică care are rolul de a-i purta pe treptele desăvârşirii[586]. Cei doi, mirele şi mireasa, devin „un singur trup", iar prin har o Biserică în miniatură, numai rămânând în trupul lui Hristos, Biserica, legătura dintre bărbat şi femeie fiind simbolizată de legătura sfântă dintre Hristos şi Biserica Sa. Pentru ca Nunta să devină Taină, nu este suficient să existe dragostea celor doi şi acordul lor, ci este necesar ca toate acestea să fie sfinţite şi transfigurate în Hristos, căsătoria intrând astfel într-o realitate cerească.

În creştinism, încă de la început, căsătoria a fost numită „căsătorie creştină", tocmai pentru că era trăită întru Hristos (I Corinteni 7, 39). Este destul de dificil de spus cum se făcea nunta la primii creştini. Pericopa evanghelică ce ne istoriseşte despre participarea Mântuitorului Hristos la nunta din Cana Galileii nu ne spune nimic despre ritualul nunţii, care desigur era unul iudaic. Prin participarea la această nuntă Hristos Domnul nu schimbă nimic din ritualul îndătinat al nunţii la evrei, ci doar preface apa în vin, aducând binecuvântarea lui Dumnezeu prin simpla prezenţă la nuntă.

În primele secole, modul de a se căsători al creştinilor, nu diferea prea mult faţă de cel al necreştinilor, forma exterioară a nunţii fiind probabil, cea întâlnită în tot Imperiul Roman, mai puţin ritualul aducerii de jertfe idolilor, ritual care, încă de la

---

586. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p. 185;

început a fost înlocuit cu ritualul specific creştin al împărtăşirii mirilor. Către o astfel de opinie ne conduc menţiunile din epistola către Diognet în care se spune: *„Creştinii nu se deosebesc de ceilalţi oameni ... se căsătoresc ca toţi oamenii şi nasc copii ... Se supun legilor rânduite de stat, dar prin felul lor de viaţă biruiesc legile"*[587].

Pentru începutul secolului II, Sfântul Ignatie Teoforul (+107) în epistola către Sfântul Policarp, referitor la nuntă spune: *„Trebuie ca cei care se însoară şi cele care se mărită, să facă unirea lor cu cunoştinţa episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul şi nu după poftă. Toate acestea să se facă spre cinstea lui Dumnezeu"*[588]. Este de presupus că această cunoştinţă a episcopului trebuie să fi însemnat şi o binecuvântare pe care acesta o acorda tinerilor cu acest prilej într-un cadru restrâns, familial, din pricina legilor civile din acea vreme.

Creştinii căsătoriţi se deosebeau de păgâni prin felul lor de a trăi, în acest sens Tertulian aduce o informaţie extrem de utilă arătând că nunta creştinilor este sfântă deoarece: *„este făcută în Biserică, confirmată prin aducere, pecetluită prin binecuvântare, asistată de îngeri şi încuviinţată de Tatăl"*[589]. Unii teologi sunt de părere că termenul „aducere" trebuie înţeles ca referindu-se la Euharistie, în acest caz, aceasta ar fi prima menţiune în care se arată că Nunta era binecuvântată de Biserică şi era pecetluită prin Euharistie.

Până în sec. IV nu avem nici o dovadă cum că ar fi existat o slujbă specială a Tainei Cununiei, ceea ce consfinţea şi pecetluia căsătoria celor doi miri, botezaţi cu botezul creştin, era primirea Sfintei Euharistii în cadrul Sf. Liturghii.

Spre sfârşitul secolului al IV-lea încep să apară primele menţiuni referitoare la Taina Cununiei. În jurul binecuvântării pe care episcopul o acorda mirilor după căsătoria civilă într-un cadru restrâns se vor dezvolta primele rugăciuni şi cântări specifice. Sf. Vasile cel Mare în scrierile sale către Amfilohie de Iconiu face menţiunea că din vremea formării rânduielii Tainei, Logodna şi

---

587. *** *Epistola către Diognet*, în **Scrierile Părinţilor Apostolici**, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, pp. 412-413;

588. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, în **Scrierile Părinţilor Apostolici**, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 227;

589. Tertulian, *Ad uxorem, II, 9*, în **PL** 001, col. 97-99;

Cununia reprezentau două momente distincte, recomandând totodată ca nunta să se facă în Biserică pentru ca Hristos să fie de față ca şi la nunta din Cana Galileii[590].

În cadrul logodnei, logodnicul oferea logodnicei un dar de nuntă, de obicei o sumă de bani, care reprezenta o garanție a temeiniciei logodnei. Alături de acest dar, tot ca „arvună" se oferea inelul care cu timpul devine elementul principal al logodnei. În rânduiala logodnei cu arvună sunt menționate schimbul sărutului între logodnici şi unirea mâinilor. Este de presupus că aceste elemente de rânduială capătă cu timpul caracter eclesial, deşi nu avem dovezi în acest sens până în sec. VIII. Aşadar, până în sec. VIII, logodna civilă este observată şi de către creştini, către sfârşitul perioadei adăugându-se binecuvântarea Bisericii ca un serviciu religios cu caracter privat, care ulterior capătă caracter eclesial.

În ceea ce privește Cununia, Sfântul Ioan Gură de Aur îndemna ca aceasta să se facă în aşa fel încât să fie demnă de statutul de creştin, deosebindu-se de ceremoniile zgomotoase ale păgânilor, cununiile care se puneau pe frunțile mirilor, fiind considerate ca simbol al biruinței acestora împotriva patimilor[591]. Sfântul Grigorie Teologul ne arată că elementele care alcătuiau adunările de nuntă la casele creştinilor erau constituite din cântări de psalmi, era invitat episcopul sau preotul pentru a binecuvânta pe miri şi chiar pentru a pune cununile pe frunțile acestora[592]. Acest act al punerii cununilor pe frunțile mirilor săvârşit la început de către părinți, va fi săvârşit mai apoi de către clerici, pentru ca odată cu trecerea timpului să devină un ceremonial liturgic, Taina Cununiei luându-şi numele de la acest act. Se consideră că primirea cununilor din partea unui cleric devine practică uzuală la Constantinopol la sfârşitul sec. VI. Pe lângă încununare, un alt gest liturgic important al Cununiei era unirea mâinilor celor doi miri şi el săvârşit de către tatăl miresei şi ulterior de către cleric, act de cult rămas la fel de important în rânduiala Cununiei până astăzi. În concluzie, putem afirma că o

---

590. Sf. Vasile cel Mare, *Ep. Ad Amphilochium, 199*, în **PG, 32, col 721-723**;

591. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a 9-a la I Timotei*, în **PG, 62, col 546**;

592. Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisoarea 231*, apud. P. Gallay, **Grégoire de Nazianz, *Textes choisis***, Belles lettres, Paris, 1941, E2;

slujbă de sine stătătoare, bine conturată şi elaborată a Tainei Cununiei nu a existat până pe la jumătatea sec. VIII sau dacă o astfel de rânduială a existat ea nu a ajuns până la noi.

Dovezi privind existența unor rugăciuni şi rânduieli referitoare la Taina Cununiei se păstrează începând din a doua jumătate a sec. VIII. Astfel, Codexul Barberini Graecus 336[593] (ce datează din a doua jumătate a sec. VIII) face amintire atât de spre Logodnă, cât şi de Cununie. Logodna era alcătuită din două rugăciuni, Cununia avea de asemenea două rugăciuni la care se adăuga rugăciunea numită „a paharului comun", moment la care mirii erau împărtăşiți, toate aceste rugăciuni regăsindu-se cu aceeaşi formulare în rânduiala actuală acestor două slujbe. Alături de aceste rugăciuni o altă rugăciune pentru căsătorie, mai lungă, încheia slujba. Rânduiala din acest codex nu menționează nimic despre inelele la logodnă, care țineau probabil încă de cadrul familial, nu aminteşte despre vreo formulă liturgică ce însoțea actul punerii cununilor pe frunțile mirilor, ci face pomenire despre actul încununării şi cel al unirii mâinilor mirilor. Lipsesc de asemenea, lecturile biblice, troparele şi înconjurarea mesei Nunții.

Un al doilea document numit Codex Coislinus 213 (ce datează din 1027) prezintă o rânduială mai amplă a Tainei Cununiei *„săvârşită la căsătoria împăraților şi a altora"*, față de cele amintite mai sus, noutățile menționate de acest codex fiind următoarele:

- la logodnă, care se săvârşea în fața uşilor împărăteşti, se face amintire de punerea inelelor şi unirea mâinilor mirilor;
- partea a doua a ceremoniei, slujba Cununiei, care se făcea separat de prima debuta cu intrarea solemnă a mirilor în Biserică însoțiți de miros de tămâie şi cântându-se psalmul 127;
- după punerea cununiilor clericul rostea formula *„Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-l pe el/ încununeaz-o pe ea"*;
- este menționată rugăciunea *„Tatăl nostru"*;
- împărtăşirea mirilor este amintită cu claritate, precedată de rostirea formulei *„Cele mai înainte Sfințite Sfintele Sfinților"*;

---

593. A se vedea Diac. Ioan Ică jr., *Canonul Ortodoxiei, vol. I, Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, pp. 909-1032;

- după împărtăşire urma gustarea din paharul comun;
- este menţionată o rugăciune pentru ridicarea cununilor ca şi în rânduiala de astăzi;
- pentru prima dată este amintită a rugăciune specială pentru binecuvântarea nunţii a doua[594].

O observare a precizărilor de mai sus ne conduc către constatarea că slujba Cununie, aşa cum se săvârşea ea în perioada dintre sec. VIII şi sec. XII este aproape identică, cu excepţiile de rigoare, nu multe la număr cu rânduiala ce există astăzi în Biserica Ortodoxă. Ceea ce a dispărut din această rânduială odată cu trecerea timpului este împărtăşirea mirilor cu Sfintele Taine, păstrându-se numai paharul comun, cu precizarea că la începutul sec XVIII (a se vedea Manuscrisul de la Valea Mare - 1704 ce cuprinde slujba Cununiei[595]) în cărţile de cult se mai păstra menţinea că dacă Cununia se va săvârşi după Liturghie mirii să se împărtăşească, iar dacă nu, să li se dea din paharul comun.

Astăzi, rânduiala Tainei Cununiei este precedată de slujba Logodnei religioase, o ierurgie prin care Biserica binecuvintează şi consfinţeşte *„legământul sau aşezământul, adică tocmirea, aşezarea sau punerea solemnă la cale a căsătoriei dintre cei doi tineri"*[596].

Momentele principale ale slujbei logodnei sunt:
- Binecuvântarea mică;
- Ectenia mare cu cereri speciale;
- Două rugăciuni (prima se citeşte de preot cu voce tare, cealaltă în taină);
- Punerea inelelor de către preot, ajutat de naşi, pe degetele mirilor;
- Rugăciunea de consfinţire a logodnei;
- Ectenia întreită;
- Otpustul[597].

După slujba Logodnei urmează de îndată slujba Cununiei, în acest caz nu se mai face otpustul, ci se citeşte Psalmul 127, sau aşa

---

[594]. Pr. dr. Vasile Gavrilă, *op. cit.*, pp. 126-127;
[595]. *Ibidem*, pp. 417-431;
[596]. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op. cit.*, p. 406;
[597]. *** *Molitfelnic*, Editura Insitutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, pp. 71-76;

cum se obişnuieşte în practică, se cântă numai stihul *„Mărire Ţie, Dumnezeul nostru, mărire Ţie"*.

Rânduiala Tainei Cununiei este următoarea:

- Binecuvântarea mare; se face semnul binecuvântării cu Sfânta Evanghelie deasupra cununiilor;
- Ectenia mare cu cereri speciale;
- Cele trei rugăciuni de binecuvântare a mirilor;
- Punerea cununiilor pe capetele mirilor de către preot ajutat de naşi;
- Cântarea *„Doamne Dumnezeul nostru..."*;
- Apostol;
- Evanghelie;
- Ectenia întreită cu cereri speciale;
- Rugăciune pentru miri;
- Ectenia cererilor;
- Rugăciunea *Tatăl nostru...*;
- Rugăciunea pentru binecuvântarea paharului cu vin;
- Preotul dă celor doi miri de trei ori să guste din pâine (pişcot) şi din vin;
- Înconjurarea mesei (dansul ritual) de trei ori cu troparele specifice (*„Isaie dănţuieşte" „Sfinţilor mucenici" „Slavă Ţie..."*);
- Depunerea cununiilor cu formulele specifice;
- Două rugăciuni finale pentru binecuvântarea mirilor;
- Otpustul[598].

Cu privire la simbolismul actelor de cult care alcătuiesc rânduiala Tainei Cununiei dorim să facem numai câteva scurte precizări necesare şi semnificative. În ceea ce priveşte simbolismul inelelor de la logodnă, ţinând cont de forma pe care acestea le au, cercuri închise fără început şi fără de sfârşit, în Vechiul Testament ele reprezentau semne ale puterii şi încrederii care se acorda cuiva, iar în creştinism, inelele sunt *„simbolul iubirii nesfârşite şi a fidelităţii reciproce pe care şi-au jurat-o logodnicii unul faţă de altul, precum şi semnul trăiniciei legăturii dintre viitorii soţi"*[599]. Este interesant de precizat faptul că în vechime inelul pe care îl purta

---

[598]. *Ibidem*, pp. 78-93;

[599]. Cf. Clement al Alexandriei, *Pedagogul, III, 11*, trad. de Dr. N. Ştefănescu, col. **Izvoarele Ortodoxiei**, Bucureşti, 1939, p. 312;

pe deget mirele era din fier, simbolizând tăria bărbătească, pe când inelul miresei era făcut din aur, fapt care simboliza frumusețea, al gingăşia şi curăția acesteia[600]. Potrivit Molitfelnicelor româneşti vechi, bărbatul dăruia miresei un inel din aur, care simboliza strălucirea soarelui, iar femeia dăruia bărbatului un inel de argint, care simboliza strălucirea lunii, ceea ce arăta faptul că strălucirea femeii vine de la bărbat[601]. Acest fapt este subliniat şi de ritualul aşezării inelelor pe degetele mirilor, potrivit rânduielii Logodnei, ritual care din păcate nu este însoțit de precizări clare în Molitfelnic, dar care este prezentat foarte precis în Liturgica Specială a părintelui profesor doctor Ene Branişte, în care ni se spune că pe degetul inelar al mâinii drepte a mirelui se aşează inelul care va fi purtat de mireasă, iar pe degetul inelar al mâinii drepte a miresei se aşează inelul care va fi purtat de către mire, după care naşii schimbă inelele, aşezând inelul miresei pe degetul inelar al mâinii stângi al acesteia, iar inelul mirelui, care a fost aşezat după cum am văzut, pe inelarul mâinii drepte al miresei, va fi aşezat pe degetul inelar al mâinii stângi a mirelui[602]. Acest ritual arată tocmai faptul că inelul miresei era dăruit de mire, iar inelul mirelui era dăruit de mireasă.

Rânduiala Tainei Cununiei are drept moment central actul punerii cununiilor pe capetele celor doi miri, precedat de actul unirii mâinii drepte a mirelui cu mâna dreaptă a miresei. Dacă actul ritual al punerii cununiilor simbolizează şi pecetluieşte săvârşirea Tainei, actul unirii mâinilor celor doi este socotit ca o epicleză a slujbei Cununiei, *„echivalentă celei din rugăciunea pentru sfințirea apei din slujba Botezului"*[603].

În slujba nunții cununiile sunt considerate, în cazul mirelui, semne ale puterii, ale stăpânirii şi ale biruinței, iar în cazul miresei ele simbolizau frumusețea şi curăția fecioarelor *„închipuind totodată podoaba, cinstea şi slava ce se dădea împăraților de către supuşii*

---

600. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op.cit.*, p. 411, nota 24;

601. A se vedea V. Mitrofanovici, T. Tarnavschi şi N. Cotlarciuc, *Liturgica Bisericii Ortodoxe*, Cursuri universitare, Cernăuți, 1929, p. 846;

602. Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, *op.cit.*, p. 406;

603. *Ibidem*, p. 411;

lor, precum şi sentimentele de admiraţie, recunoştinţă şi omagiu datorite biruitorilor în lupte"[604].

Ritualul paharului cu vin care face parte din ritualul Tainei Cununiei are de asemenea o semnificaţie deosebită. Astfel, el simbolizează pe de-o parte bucuria şi veselia nunţii, iar pe de altă parte, simbolizează soarta comună a celor doi soţi. Cât priveşte gustarea de către miri din pâine (cozonac sau pişcot) la acest moment, aceasta reprezintă, după părerea unora[605], o reminiscenţă precreştină din ritualul nunţii la romani, ocazie cu care se frângea o pâine, care reprezenta soarta comună acelor doi, din care gustau cei care se căsătoreau. Potrivit interpretării creştine, acest ritual al paharului şi al pâinii de la Cununie, ne aduce aminte de momentul în care, odinioară, cei doi miri se împărtăşeau, Taina Nunţii săvârşindu-se imediat după Sfânta Liturghie. De aceea, la acest moment, se cântă priceasna *„ Paharul mântuirii..."*, cântare care de regulă se cântă în timpul în care se împărtăşesc credincioşii la Sfânta Liturghie. În vechime, împărtăşirea mirilor avea loc după ecfonisul de după rugăciunea *Tatăl nostru*. Preotul rostea: *„Să luăm aminte! Cele mai înainte sfinţite, Sfintele sfinţilor!"*, după care mirii erau împărtăşiţi cu formula *„Primiţi Trupul şi Sângele Domnului nostru Iisus Hristos care se dau spre iertarea păcatelor"*. După aceea mirii primeau anafură, urma ritualul paharului de obşte, aşa cum se săvârşeşte astăzi, după care se rostea şi ectenia *„Drepţi primind dumnezeieştile ... Taine, ..."*[606].

Foarte interesantă este rânduiala Cununiei care se întâlneşte astăzi în arhieraticonul grecesc, rânduială care se săvârşeşte în cadrul Sfintei Liturghii şi despre care se afirmă că este alcătuită „după o veche tradiţie" fără alte precizări. Particularităţile acestei rânduieli sunt următoarele:

- Logodna are loc după otpustul Utreniei şi se săvârşeşte în pronaos;

---

604. *Ibidem*, p. 412;

605. A se vedea N. Lascu, *Cum trăiau românii*, Bucureşti, 1965, p. 285;

606. Pentru amănunte, a se vedea C. Cornescu, *Rânduiala Cununiei, a Mărturisirii şi a Maslului în diferitele ediţii ale Molitfelnicului slav şi român folosit în Biserica Română*, în **Mitropolia Olteniei,** (1962), nr. 10-12, pp. 605-606 ş.u.;

- După săvârşirea Logodnei mirii stau înaintea icoanei Mântuitorului Hristos şi începe Sfânta Liturghie;
- Ectenia mare este cea de al Cununie;
- În locul rugăciunilor antifoanelor de la Liturghie arhiereul rosteşte cele trei rugăciuni din Slujba Cununiei, iar antifoanele ce se cântă sunt cele ale praznicelor împărăteşti precedate de stihuri din psalmul Nunții;
- După vohodul mic, mirii vin pe solee unde are loc punerea cununiilor;
- Apostolul este cel al Cununiei, la fel şi Evanghelia la care se adaugă Evanghelia duminicii când Cununia se săvârşeşte duminica;
- predica va conține îndemnuri referitoare la modul de viețuire a familiei creştine;
- Ectenia întreită de după Evanghelie este cea din rânduiala Cununiei;
- Arhiereul rosteşte cu voce tare rugăciunea a patra a Cununiei, după care mirii se aşează înaintea icoanei Maicii Domnului;
- La îndemnul *„Cu frică de Dumnezeu..."* arhiereul împărtăşeşte întâi pe miri, apoi pe ceilalți credincioşi, mirii rămânând pe solee în fața uşilor împărăteşti;
- După rugăciunea amvonului se rosteşte *„Pace tuturor"*, se binecuvintează paharul comun şi se dă mirilor, după care urmează troparele specifice Cununiei şi celelalte ale Tainei până la ultima rugăciune;
- Apolisul este cel al Cununiei, iar la sfârşit se cântă Dogmatica glas 5 *„În Marea Roşie ..."*[607].

Această rânduială, chiar dacă se face precizarea că este alcătuită „după o veche tradiție", din cele prezentate mai sus, nu am putut observa ceva asemănător ca structură, reclamă cel puțin câteva dificultăți de natură teologică şi pastorală. Pe de o parte, cunoaştem că în Biserica Ortodoxă nu a existat şi nu există, sub aspect general, pentru întreaga Biserică, Liturghie particulară sau tematică. Pe de altă parte, ne punem întrebarea cum ar trebui procedat în situația în care într-o zi sunt de cununat mai multe

607. **** Arhieratikon*, Atena, 1994, pp. 113-115;

perechi de miri. Există posibilitatea săvârşirii Tainei Cununiei la mai multe perechi de miri în cadrul aceleiaşi slujbe? Noi ştim că nu există o astfel de posibilitate[608]. Poate singurul câştig al acestei rânduieli este recuperarea ritualului împărtăşirii pentru miri, însă socotim că acesta poate să fie recuperat şi cultivat cu succes, printr-un temeinic program catehetic şi pastoral.

Totodată, credem că este necesar să rămânem fideli rânduielii liturgice tradiţionale a Cununiei, care dincolo de faptul că exprimă bogăţia şi profundele ei semnificaţii teologice, ne păstrează în comuniune cu celelalte Biserici Ortodoxe şi cu trecutul şi istoria Bisericii Creştine, fără a simţi nevoia unei astfel de înnoiri a cultului, care după părerea noastră, trebuie considerată o inovaţie liturgică.

BCUIAŞI CENTRAL UNIVERSITARĂ

608. Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, *Se poate săvârşi slujba Cununiei mai multor perechi de miri deodată?*, în vol. **Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică**, ed. Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 2001, pp. 330-337;

Psihoterapia Pastorală a Familiei, instrument ignorat de consolidare a familiei

Isidor Baumgartner şi reperele teoretice ale *P. P. Psihanalitice de Familie*

Arhim. Conf. dr. Teofil Cristian TIA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Alba Iulia

Introducere. În studiul nostru luăm drept termen de reper poziția reputatului teolog şi psiholog Isidor Baumgartner de la Universitatea din Viena, întrucât este titularul catedrei de „Psihologie pastorală" de la Universitatea care are cea mai veche şi mai prestigioasă catedră de Teologie Pastorală din lume, al cărui titular este cel mai renumit şi mai fertil teolog „pastoralist" din toate timpurile: Paul Zulehner[609].

Vom analiza doar cadrele teoretice specifice Psihoterapiei Pastorale Psihanalitice de Familie, asupra cărora şi-a focalizat atenția Isidor Baumgartner, ignorând culoarele teoretice corelative specifice psihoterapiei cognitiv-comportamentale şi umanist-experiențiale. În aria de cultură teologică de limbă italiană Isidor Baumgartner s-a impus prin masivul volum *„Psicologia Pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice"*, Edit. Borla, Roma, 1993, 608 pagini, devenit manual pentru masteranzi şi doctoranzi. În limba română există traduceri doar sporadice şi fragmentare.

Pastorala Familială (sau Matrimonială) nu poate înainta pe un versant autosuficient şi disprețuitor față de imensele progrese ştiințifice făcute în domeniul Psihoterapiei Familiei şi al Psihologiei în general, întrucât s-ar demonstra iresponsabilă, dezorientată axiologic sau chiar victimă a comodității. Ea trebuie,

---

[609] Paul M. Zulehner, *Teologia Pastorale. 4. Futurologia Pastorale. La Chiesa in camino verso la societa' di domani*, Edit. Queriniana, Brescia, 1992; Paul M. Zulehner, *Teologia Pastorale. 1. Pastorale Fondamentale. La Chiesa fra compito e attesa*, Edit. Queriniana, Brescia, 1992;

cu mult simț critic şi selectiv, să se folosească de aceste progrese spre binele credincioşilor şi pentru sporirea competenței profesionale a păstorilor.

Nu ne este greu să observăm că astăzi disciplina „Teologie Pastorală" din *curriculum*-ul de pregătire universitară este într-o profundă criză de identitate, de prestigiu, de autoritate şi de consistență ştiințifică, ea devenind o anexă neglijabilă a disciplinei „Teologie Liturgică". Pentru a-şi redobândi robustețea academică şi condiția de disciplină absolut necesară pentru formarea unui viitor preot, este nevoie ca ea să accepte dialogul fertil cu alte ştiințe, şi în primul rând cu psihoterapia şi cu psihologia.

1. Conceptul de „transfer afectiv" în psihoterapia „de cuplu" şi în consilierea familiei

Mutații de paradigmă în psihoterapia recentă. Psihoterapia familiei[610] (sau „psihoterapia sistematic orientată"), spre deosebire de psihoterapia clasică şi de psihiatria clinică (în care pacientul este diagnosticat şi îngrijit totalmente separat de contextul relațional social), se adresează nu doar celui care prezintă simptome de tulburare psihoafectivă, ci şi *ambientului social al respectivei persoane*; are în obiectiv, cu alte cuvinte, relațiile dintre soți,

[610] Articolul 8 din Statutul Federației Române de Psihoterapie (FRP) defineşte psihoterapia, conform specificațiilor Asociației Europene de Psihoterapie (European Association of Psychotherapy - EAP), drept *o disciplină ştiințifică de sine stătătoare ce tratează, într-o manieră cuprinzătoare şi planificată, disfuncții, suferințe, tulburări de comportament şi boli datorate unor cauze atât psiho-sociale, cât şi psihosomatice.* În aceste cazuri, tratamentul este realizat cu ajutorul unor metode ştiințifice psihoterapeutice şi nonmedicale sau non-chimice, în cadrul unei relații terapeutice dintre una sau mai multe persoane tratate şi unul sau mai mulți psihoterapeuți formați într-o manieră generală şi specială. Obiectivele unui astfel de tratament sunt de a ameliora sau elimina simptomele, de a favoriza modificarea tiparelor comportamentale, a atitudinilor şi a relaționărilor perturbate, şi a procesului de maturizare, de dezvoltare şi a stării de bine fizic şi mental al persoanei. Psihoterapia include cunoştințele generale ştiințifice psihoterapeutice, precum şi şcolile psihoterapeutice, cum ar fi: psihoterapia psihanalitică, sistemică şi familială, cognitivă şi comportamentală, şi umanistă. Cfr. www.psihoterapie.ro;

familia sau o entitate socială şi mai amplă.[611] În cazul familiei, în centrul terapiei stă ***complexa reţea de relaţii*** instaurată între părinţi şi copii de-a lungul anilor, „simptomul" unui membru al familiei trădând nu doar o problemă proprie, ci constituind ***semnalul de alarmă al unei crize care afectează întreg sistemul.***[612]

Este absolut necesar ca ***în tratamentul terapeutic să fie incluşi şi membrii familiei***[613], nu doar persoana vizată.[614] Dificultăţile constituie o provocare făcută întregii familii. Este important să se ţină seama de *modul în care familia este organizată, de felul în care membrii ei comunică între ei şi se realizează interacţiunile lor cotidiene.* Astfel poate lua naştere un nou mod de raportare la persoane. Este adevărat, uneori această lărgire a razei de acţiune terapeutice creează rezistenţe din partea membrilor familiei.

Terapia cuplului şi consilierea matrimonială asupra cărora ne vom opri au o fibră psihanalitică[615], coagulându-se în jurul

---

[611] Mony Elkaïm, *Ce psihoterapie să alegem? Psihanalize, psihoterapii: cele mai importante abordări,* Bucureşti, Edit. Trei, 2007, p. 141.

[612] Potrivit terapiei familiale, „bolnav" nu este ***copilul cu manifestări patologice, soţul alcoolic sau soţia suferindă de depresie,*** ci întreaga familie. În sânul unei astfel de familii se vor descoperi, inevitabil, realităţi precum: ***lipsa comunicării, interacţiune inconştientă negativă etc.*** Metodele terapeutice axate exclusiv pe analiza dintr-o perspectivă strict individuală a realităţii (date individuale trecute, organice sau dispoziţionale) s-au dovedit a fi eronate. „Nu puţini terapeuţi – ne avertizează Augustus Napier şi Carl A. Whitacker – ***au descoperit, doar după usturătoare înfrângeri, că familia constituie un sistem***". A se vedea în acest sens Mihály Szentmártoni, *Introduzione alla teologia pastorale,* Edit. Piemme, Casale Monferrato, 1992, p. 47.

[613] Între fondatorii „terapiei familiei" menţionăm psihoterapeuţi precum John Bell, Virginia Satir, Carl A. Whitacker, Don Jackson, Nathan Ackermann etc.

[614] S-a constatat, de exemplu, că adeseori ***familia obstacola procesul de ameliorare*** a condiţiei copilului când ea avea nevoie de un copil/„ţap ispăşitor", încât dacă unul din copii „se vindeca", „rolul" lui era preluat de un altul; sau, adeseori s-a întâmplat ca o căsătorie să eşueze ca urmare a succesului terapiei individuale a unuia dintre parteneri; s-a mai constatat că, de obicei, soţia beţivului nu este nici pe departe un „summum" de virtuţi sau doar o victimă cum pretindea a fi. Cfr. Isidor Baumgartner, *Psicologia Pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice,* Roma, Edit. Borla, 1993, p. 394.

[615] Freud a fost primul care prin intermediul teoriei evolutive a atras atenţia asupra ***familiei ca primă cauză a tulburărilor psihice.*** Pentru timpurile sale, faptul că tulburarea psihică putea să nu fie considerată condiţionată în mod

axiomelor psihologiei profunzimilor[616]; ipoteza genetică este aceea că *tulburările care se manifestă în raporturile de cuplu au rădăcini în experiențele personale din copilărie, mai exact, în relația primordială dintre mamă și tată*[617]. *Momentul terapeutic esențial constă în examinarea, analizarea și identificarea trecutului familial propriu și a influenței pe care acesta o exercită asupra raportului actual cu partenerul.*

Într-o optică psihanalitică, în raportul de cuplu este atribuită fenomenului de „transfer" o importanță deosebită, în special celui de natură afectivă.[618] Potrivit psihanalizei, atât alegerea unui partener cât și modul în care este construit raportul de cuplu nu sunt altceva decât *tentative inconștiente de a repeta raporturile din copilărie, în special cele cu părintele de sex opus.* Alegerea partenerului de viață ar cădea, de preferință, asupra acelei persoane care, inconștient, pare capabilă să promită și să asigure *continuarea și repetarea primului model.* Cu alte cuvinte, scânteia dragostei se aprinde când cei doi descoperă în celălalt ceva deja cunoscut în prima iubire față de mamă sau tată, și simt că acea „istorie trecută" de iubire poate să fie continuată, sub altă formă, în prezent.

---

organic sau endogen, ci ca *produs al unor raporturi „părinți-copii" greșite* era complet nouă. Doar prin anii '30 Freud începe să includă pentru prima dată în tratamentele psihanalitice și pe membrii familiei, fără ca aceasta să devină o regulă. În 1936 are loc la Lyon un congres al psihanaliștilor cu tema: *„Nevroza familială și familia nevrotică".* Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 396.

[616] Reprezentant important al psihologiei profunzimilor, Carl Gustav Jung vehiculează noțiunea de „umbră", elaborată de el însuși, pentru a denumi *proiecții sau roluri inconștiente transferate de la părinți la copii.* În terapia familiei orientată spre psihologia profunzimilor se vorbește de o „delegare a umbrei", înțelegându-se prin aceasta *transmiterea către fii, de către părinți, a propriilor dorințe reprimate, a aspirațiilor nesatisfăcute, în plan profesional și familial,* constrângând astfel fiii să trăiască aceste proiecții. *Ibidem.*

[617] Alfred Adler, prin intermediul conceptului de *„constelație fraternă"*, punea în evidență *dinamica familială care se naște din ordinea nașterii fraților și a surorilor.* El a demonstrat că foarte mult din ceea ce mai apoi devine „stil de viață" (pasiunile cuiva, alegerea partenerului etc.), este deja *prefigurat în raporturile cu frații.* Totuși, Adler rămâne atașat la o perspectivă individualistă în ceea ce privește metoda de tratament. *Ibidem.*

[618] Otto F. Kernberg, *Relații de iubire. Normalitate și patologie,* București, Edit. Trei, p. 192.

Această iubire însă ***nu este nicidecum lipsită de conflicte şi dezamăgiri.*** Multe suferinţe şi „mortificări" au loc în raportul dintre copii şi părinţi. Aceste dureri şi dezamăgiri din copilărie, care au rămas nerezolvate şi reprimate, ies acum la suprafaţă pretinzând să fie rezolvate. Dragostea pentru partener nu reactivează doar sentimentul de protecţie avut în copilărie în braţele mamei, ci resuscitează şi rănile acestei vechi relaţii. ***Raportul de cuplu devine, inconştient, spaţiul de răbufnire a frustrărilor şi nemulţumirilor din copilărie.***

Transferul afectiv este deci caracterizat de ***expectative gigantice de fericire*** şi de o dorinţă imensă de a fi acceptat. Oricum, împlinirea acestora presupune un efort mai mare decât posibilităţile reale existente. Cu alte cuvinte, ***oamenii, dorind să facă din căsătoria lor un paradis, o transformă într-un infern.*** Luând în calcul deci expectativele gigantice ale partenerilor nu trebuie subevaluată nicidecum tragedia care-i pândeşte pe tineri. Ei trebuie să descopere cauzele psiho-genetice ale nemulţumirii lor.[619]

Diagnoză şi tehnică de intervenţie. Terapia raportului de cuplu pretinde o „împreună-creştere", fapt ce implică, pentru fiecare dintre parteneri, o graduală recunoaştere a ***patrimoniului moştenit din familia de proveniență,*** şi curajul de a se detaşa de tot ceea ce este negativ aici. Nu trebuie confundată creşterea cu ***ideologia auto-realizării*** fals înţeleasă, prin sacrificarea partenerului, în lipsa lui sau chiar „contra" lui. Raporturile dintre

[619] Experienţa duhovnicească şi psihoterapeutică demonstrează că ***nu se obţin rezultate pozitive de către preot prin criticarea unor standarde prea înalte de performanţă, auto-impuse de către subiect, sau asimilate solid de către acesta*** şi familia sa. Ambiţiile nemăsurate, chiar dacă însoţesc eşecuri pe măsură, au meritul de a ***ridica subiectul la o înălţime nebănuită,*** cel puţin în ochii săi, de a-i ***proteja stima de sine,*** de a-l feri de depresie. Altele sunt în aceste cazuri ***priorităţile terapeutice***: prelucrarea gândirii, identificarea regulilor de acţiune greşite, nerealiste. Limbajul utilizat de interlocutor poate să ofere unele indicaţii în interpretarea situaţiei de către preot: utilizarea frecventă a lui „trebuie" sau „ar fi necesar" sugerează ***existenţa unor reguli interne stricte*** (de care nu e conştient, dar ar trebui „înştiinţat"). Urmează apoi demontarea modelului de reguli nerealiste. Acest tip de intervenţie ne pune însă pe versantul psihoterapiei cognitiv comportamentale. Cfr. Irina Holdevici, *Tratat de psihoterapie cognitiv-comportamentală,* Bucureşti, Edit. Trei, 2005, p. 12.

parteneri sunt, de fapt, asemenea *ecosistemelor*[620]: inter-schimburile şi interacţiunile trebuie să fie de aşa natură încât să permită *un echilibru în dezvoltarea atât a propriului potenţial, cât şi a celui al partenerului.*[621]

Sub profilul psihologiei analitice, pentru ca un raport de cuplu să fie reuşit, este necesar *să fie depăşit progresiv transferul afectiv* şi *fiecare să recunoască în partenerul de viaţă ceea ce realmente este*: nu o mamă/tată substitutiv, nu un „răsfăţat", nu un „dominator" sau „dominat", ci un unic şi clar conturat „Tu". Psihologia adâncurilor descoperă, în această concepţie, aliaţi foarte convingători în poveştile populare cu vrăjitoare în care deseori ne găsim în faţa *mesajului că „trebuie să abandonăm, să ardem, să ne lăsăm să moară părinţii!"*, adică, în termeni psihanalitici, imaginile parentale interiorizate.[622]

---

[620] Un stimul deosebit a fost dat terapiei familiei de către aşa-numita *teorie a sistemelor*, dezvoltată în sociologie (Parsons, Luhmann). Sistemele nu pot fi definite doar de obiecte şi de proprietăţile lor, ci înainte de toate, de relaţiile dintre obiecte şi de respectivele proprietăţi dintre ele. Pentru sisteme este valabilă legea lui Christian von Ehrenfels: *„Totul" este întotdeauna mai mult decât „suma părţilor"*. În cazul nostru, familia nu este văzută ca o „sumă" a persoanelor, ci ca *un complex de interacţiuni şi dependenţe reciproce. Psihologia comunicării* (Paul Watzlawick şi Gregory Bateson) a oferit terapiei familiei acele concepte fundamentale ale comunicării care s-au dovedit fertile în analiza şi modificarea structurilor familiale: de exemplu, principiul că orice comunicare are un aspect de conţinut şi un altul relaţional. Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 402.

[621] Cu alte cuvinte, fiecare trebuie *să-şi conserve propriile posibilităţi de evoluţie*; dar nimeni nu trebuie să crească în mod absolut şi unilateral, în contrast cu celălalt, fără nici o privire aruncată spre celălalt, pentru că astfel distruge bazele unui proces comun. Ca partener, el *va putea evolua numai în măsura în care găseşte corespondenţă în celălalt.* Un raport poate să se reducă cu uşurinţă la situaţia în care unul dintre cei doi parteneri nu mai are nici o posibilitate de dezvoltare şi este astfel *limitat sau oprimat, încât moare interior.* Este necesară o atenţie continuă pentru a păstra echilibrul care să permită evoluţia ambilor parteneri. A se vedea în acest sens volumul lui Denis şi Matthew Linn, *Come guarire le ferite della vita. La guarigione dai ricordi mediante le cinque fasi del perdono*, Editura Paoline (Collana Universale di Psicologia e Pedagogia 25), Milano, 1992.

[622] *Dificila trecere de la un transfer afectiv la iubirea adevărată* trebuie *realizată autonom de fiecare partener*, şi nu este delegabilă. Ea presupune unele „metode". Karl Herbert Mandel ne îndeamnă: „Trebuie să devenim

A recunoaşte realitatea presupune a lua act şi a accepta atât propriile limite, cât şi pe cele ale partenerului. Această acceptare a finitudinii şi a limitelor umane ne va ajuta să evităm ***idolatrizarea sau demonizarea noastră înşine sau a partenerului.*** Smerenia şi promptitudinea spre sacrificiu în raport cu partenerul nu trebuie interpretate greşit, ca renunțare la o fertilă dezbatere (sau disponibilitate spre a pune sub tăcere anumite resentimente). Karl Herbert Mandel, unul dintre cei mai renumiți consilieri matrimoniali germani, sintetizează astfel căile capabile să ducă la un „matrimoniu" în care să domnească pacea: *„Să ne facem timp unul pentru altul şi să ne povestim unul altuia trecutul nostru!"; „Să ne împărtăşim unul altuia viața noastră interioară, aspirațiile şi dorințele!"; „Să ne exprimăm cu delicatețe dezamăgirile!"; „Să ne rugăm şi să medităm împreună!".*[623]

Apoi, nu trebuie desconsiderat faptul că ***dragostea este un rezultat al lucrării harului lui Dumnezeu în sufletul cuiva.*** Cel care vrea să rămână permanent dinamic şi să atingă o maximă vitalitate, trebuie să-şi cultive o dragoste tot mai profundă față de partener. Această dragoste trebuie înțeleasă de cei doi parteneri ca o realitate care trebuie permanent recâştigată, niciodată dobândită „odată pentru totdeauna", fruct al eforturilor în doi, dar simultan şi dar al harului lui Dumnezeu. Aceasta pentru că ***„a găsi un***

---

capabili să ne asumăm vina din nou", adică ***să recunoaştem răul care există în noi,*** ca un dat de fapt, nu să îl negăm. Trebuie apoi ***să abandonăm iluzia că suferința, în această viață, este evitabilă,*** şi că putem proteja completamente de ea căsătoria noastră. Dacă vom înceta să fugim de realitate, abandonând pretenția noastră de a trăi într-o lume fără durere şi vom încerca cu tenacitate să conviețuim cât mai bine posibil cu inevitabilul, ***nu vom ajunge nici la disperare, nici la o nelinişte patologică.*** Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 402.

[623] „...Fiindcă ***precum iubirea vă încunună,*** ea ***trebuie să vă şi crucifice.*** Precum vă face ***să creşteți,*** ea trebuie ***să vă şi reteze uscăciunile...*** Iubiți-vă unul pe altul, dar ***nu faceți din iubire oprelişte... Umpleți-vă, unul altuia, cupa, dar nu beți dintr-o singură cupă; Împărțiți-vă pâinea,*** dar ***nu mâncați din aceeaşi bucată.*** Dăruiți-vă inimile, fără a le lăsa însă una în paza celeilalte... Pentru că numai puterea vieții vă poate cuprinde inimile. Şi ***țineți-vă alături...*** Dar nu chiar aşa de aproape, căci ***coloanele templului înălțate-s la anume distanță,*** iar stejarul şi chiparosul nu cresc unul la umbra celuilalt!" Kahlil Gibran, *Despre iubire,* în volumul *Profetul,* apud http://poezii.citatepedia.ro/de.php?a=Kahlil+Gibran;

partener potrivit nu este deja sfârşitul străduaniilor personale pentru o căsătorie fericită, ci doar începutul".[624]

Pentru că *„bunele intenţii şi sinceritatea în dragoste sunt necesare, dar nu suficiente pentru a garanta vitalitatea, soliditatea* şi cu atât mai puţin *creşterea şi evoluţia unei legături fericite de-a lungul anilor*", doi psihologi americani – Connel Cowan şi Melvin Kinder – au formulat câteva reguli „pentru a rămâne îndrăgostiţi", câteva şanse de a putea păstra iubirea de-a lungul anilor[625], cât mai puţin alterată. Iată câteva dintre aceste reguli:

1. „Suntem creatorii relaţiilor dintre noi!". Relaţia de iubire este fructul unui efort, al unei „munci" conştiente, necesitând o atitudine activă. Dragostea necesită *să ştii ce are nevoie fiinţa iubită pentru a se simţi ocrotită şi fericită* şi presupune onestitate faţă de noi înşine în privinţa nevoilor spontane de dăruire. Cursul unei relaţii de dragoste *nu este niciodată determinat de şansă sau de destin,* ci rezultă din *decizia conştientă şi responsabilă a fiecărui partener.*[626] *2. Dragostea se poate atenua, dar niciodată nu moare.* Pentru că miturile legate de caracterul magic al iubirii întreţin angoasanta speculaţie că iubirea dispare tot atât de misterios pe cât apare, căsătoria propagă în secret *temerea că stagnarea poate fi destinul ei ultim.* Totuşi, în ciuda acestei temeri, dragostea moare destul de rar. Evident, *când soţii divorţează, ei fac totul ca nicio flacără să nu se reaprindă, pentru*

---

[624] Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 402.

[625] Mesajul esenţial al autorilor este că *„dragostea nu poate înflori decât cu preţul respectării, de către bărbat şi femeie, a unor reguli"* de interacţiune. Dragostea poate dura cu condiţia ca viaţa în doi să nu se alunece spre un *climat toxic de decepţie şi de frustrare.* Într-o familie doar actele care cresc *autostima, demnitatea şi integritatea personală* merită să fie acceptate. „Cât timp suntem în armonie cu noi înşine, o siguranţă, o dezinvoltură interioară emană din noi, ceea ce atrage iubirea şi o păzeşte vie", ne asigură Cowan şi Kinder. Cfr. Iolanda Mitrofan, Nicolae Mitrofan, *Elemente de psihologie a cuplului,* Edit. „Şansa", Bucureşti, 1994, p. 110.

[626] Chiar atunci când bărbatul sau femeia nu sunt conştienţi de *impactul actelor* pe care le săvârşesc sau nu le săvârşesc unul faţă de altul, acestea modelează şi transformă legătura lor, o creează şi o recreează continuu. *Relaţia afectuoasă nu e niciodată statică:* ea *creşte sau se ofileşte în mod subtil,* dar partenerii poartă responsabilitatea calităţilor de vitalitate şi căldură ale iubirii lor până la capăt. *Ibidem,* p. 111

că ei au nevoie să se împace cu decizia pe care au luat-o. Indiferența emoțională servește adesea drept masă pentru supărare și mânie. De fapt, *„toropeala" afectivă devine un mijloc de a ne apăra de riscul de a iubi din nou.* Și dacă *amărăciunea ascunde dulceața iubirii, mânia și violența verbală la adresa partenerului trădează nu neapărat iubire rănită, ci mai curând una deturnată și torturantă.*[627]

3. *Responsabili de propria „vindecare" suntem noi înșine,* pentru că un partener poate aduce susținere și împlinire unei inimi solitare, dar *el nu poate șterge experiențele trecute* care au generat sentimente de îndoială și de incapacitate de a trăi. *Împovărând ființa iubită cu toate speranțele noastre, nu facem decât s-o ajutăm să ne decepționeze* și să capete resentimente față de noi. 4. *Dragostea înseamnă acceptarea, nu schimbarea personalității celuilalt.* În numele iubirii multe persoane cred că e perfect normal *să impună partenerului lor să se schimbe.* Gândim că e „drept" și „pozitiv" să corijăm cu tot dinadinsul ceea ce noi considerăm drept „defecte" ale celuilalt, chiar dacă astfel riscăm să-i reducem și calitățile pentru care îl iubim. Sub masca bunelor intenții, a candorii și onestității, încercăm adesea să remodelăm personalitatea partenerului, ceea ce va crea o reacție conștientă sau inconștientă de rezistență din partea acestuia.[628]

---

[627] Când într-un mariaj se produc lucruri dezagreabile, nevoia de a ne proteja ne face să ne auto-repliem, pentru că ne temem de a fi răniți și ajungem astfel să ni să pară că iubirea s-a sfârșit. „A înțelege că sentimentele profunde și pozitive pot doar să se atenueze și să nu dispară deschide noi perspective celui care dorește resuscitarea relației afective". *Dragostea poate reveni, dar se lovește de „zidul" falselor orgolii și al încăpățânării.* Cei care au mereu nevoie de a avea dreptate și de a se răzbuna nu ajung niciodată să reînnoade firul amintirilor pozitive și al sentimentelor de altădată, care rămân totuși o sursă de reînvigorare, cu condiția de a izola „conștient" factorii care „întunecă" relația. Numai *identificând clar sursa mâniei și a tristeții,* exprimând total sentimentele pentru a putea ierta și accepta, se creează *condiția psihologică a repurificării iubirii,* prin îndepărtarea factorilor „paraziți", și reapariția sentimentelor pozitive. *Ibidem,* p. 113.

[628] Ajungem, astfel, să distrugem sistematic „diferențele" – acele calități care ne-au atras la început și care uneori ne-au și sedus. *Diferențele ne pot produce teamă,* ca și cum le-am lua pe contul nostru, ca și cum ele ar implica neapărat o negare sau o respingere a ceea ce suntem noi înșine. Resimțim astfel un anumit

5. Dacă iubeşti pe cineva, nu înseamnă şi că-i poţi citi toate gândurile. Una dintre fantasmele iubirii este credinţa că partenerul ne cunoaşte aşa cum nimeni n-a făcut-o vreodată, ca *el ne simte dorinţele şi gândurile cele mai intime.* Nevoia de a fi cunoscuţi profund alimentează căutările noastre şi speranţa că iubirea o va satisface. De aceea resimţim simultan nu numai nevoia de a fi iubiţi, ci şi pe aceea de a nu fi singuri, de a fi recunoscuţi şi *transparenţi unul pentru celalalt,* de a fi asemănători ca două „suflete-surori". Şi când bănuiala că partenerul ne cunoaşte dinainte gândurile şi emoţiile se dovedeşte falsă, ne simţim trişti, decepţionaţi şi chiar trădaţi. *Pentru a ne putea face cunoscuţi reciproc, trebuie să ascultăm şi să răspundem,* nu să aşteptăm pasiv un fel de „intuiţie magică" din partea fiinţei iubite.[629]

6. Contează faptele, nu declaraţiile! O relaţie de dragoste se consolidează şi rămâne vie cu *condiţia să facem ceva pentru fiinţa iubită, mai curând decât să-i declarăm iubire.* Comunicarea poate fi uneori şi o armă, nu numai un liant. În interacţiunea maritală de exemplu, *schimburile verbale nu servesc întotdeauna la transmiterea unor informaţii, ci pot fi forme subtile de coerciţie şi*

---

pericol emoţional. În realitate, *a iubi înseamnă acceptarea „defectelor" celuilalt şi preţuirea a ceea ce el are propriu, specific.* Adesea, *tentativa de a-l obliga pe celălalt să se schimbe constituie implicit, o critică,* o respingere subtilă, chiar dacă „schimbarea" ar fi şi în interesul lui. Oricum, ea nu se va produce decât atunci când persoana care se schimbă doreşte s-o facă. Iubirea înseamnă *respectarea libertăţii celuilalt şi acordarea creditului necesar pentru ca acesta să devină mai bun;* şi întotdeauna el o va face, tocmai pentru că are sentimentul că este iubit şi acceptat. *Ibidem,* p. 115.

[629] Persoanele care au nevoie să fie înţelese dar care nu fac nimic pentru ca aceasta să se producă, se pregătesc să joace rolul „victimei". Unele gândesc că există un risc să-şi mărturisească nevoile partenerului, chiar dacă ar obţine satisfacţie. *Şi bărbaţii şi femeile care cred că o iubire profundă este indicată de gradul de sensibilitate şi intuiţie al partenerului se pot înşela.* Numai cunoaşterea autentică susţinută de iubire poate conduce la asemenea performanţe psihologice. *Adevăratul indiciu că eşti iubit este atunci când mărturiseşti partenerului ceea ce doreşti şi el răspunde cererii tale.* Un partener care te iubeşte îndeajuns pentru a te asculta şi a-ţi răspunde iubitor este o comoară de nepreţuit. *Acolo unde nu există nici împărtăşire, nici revelaţii sincere, exista sigur riscul neînţelegerilor, incomunicabilităţii şi conflictului. Ibidem.*

manipulare, vizând schimbarea comportamentului celuilalt.[630] ***7. Relațiile stabile se modifică mereu.*** Deşi se crede că în cadrul unei relații stabile, constante şi permanente, schimbarea ar putea fi periculoasă, realitatea este contrară. ***Relația afectivă se modifică constant,*** pentru că noi înşine suntem indivizi fluctuanți şi evoluăm pe măsură ce viața noastră avansează. Există astfel ***riscul unor defazaje.*** Este fundamental să ştii ***să abordezi schimbarea într-o manieră pozitivă,*** să o poți integra ca pe o experiență de autodepăşire şi de „creştere". Cuplurile care cunosc dificultăți sunt cele care opun o rezistență obstinată oricărei mutații, căci ***dragostea lor pare să nu fie suficient de puternică pentru a se adapta la consecințele imprevizibile ale unei schimbări.*** Relațiile durabile necesită suplețe; ele pot cuceri schimbările fără frică, le pot accepta şi înfrunta într-o manieră pozitivă.[631]

8. Infidelitatea otrăveşte întotdeauna iubirea. Valoarea atribuită fidelității s-a erodat lent în cursul ultimilor două decenii, ca urmare a creşterii controlului naşterilor şi a revoluției sexuale, care au lărgit considerabil câmpul experiențelor. Infidelitatea a devenit destul de frecventă, atât pentru bărbați, cât şi pentru femei, survenind şi o seric de modificări de opinie, „justificative" în acest sens. Se afirmă cu cinism că relațiile extraconjugale nu ar fi o cauză de suferință pentru cel înşelat cu condiția ca acesta să nu o afle. O „legătură" poate fi chiar

---

[630] Uneori partenerii vorbesc prea mult, spunând ceva atunci când ar vrea să exprime altceva, sau induc în sufletul partenerului un sentiment de culpabilitate sau reproşuri, deşi intenția mesajului este pozitivă şi deci, „un semn de dragoste". În numele dragostei şi al sincerității se întâmplă să jignești, să forțezi granițele personalității celui iubit. ***Cuvintele pot fi încărcate de bune intenții, dar ceea ce facem în final contează.*** Relația de iubire se evaluează în funcție de conduita ambilor şi nu a fiecăruia separat. *Ibidem.*

[631] Dacă la începutul căsătoriei, în căutarea noutății ne prelungim deliciul şi bucuria descoperirii celuilalt în intimitate, pe parcursul ei atingem un punct în care totul pare perfect şi dorim ca totul să se oprească. („O, clipă, stai!"). ***Când noutatea începe să se uzeze, putem avea impresia curioasă că nu mai suntem îndrăgostiți.*** Dar dacă adoptăm o atitudine receptivă față de schimbare, aşteptând-o să se producă, atunci vom avea ***un sentiment de noutate mereu reînnoit.*** E necesar să integrăm două tipuri de schimbare: a) propria noastră evoluție[631]; b) transformările legate de evoluția partenerului. „Criza" relației nu semnifică neapărat un „rău" serios perturbator. Ea poate fi doar ***un indicator al unei schimbări*** la care cuplul va trebui să se adapteze cu beneficiul unei reînvigorări a iubirii. *Ibidem.*

benefică pentru o relație de cuplu devitalizată — este uneori scuza folosită. Se ajunge până la ideea ca infidelitatea este ceva anodin și că dacă toată lumea o face este ceva „normal". Realitatea demonstrează că lucrurile nu stau deloc așa.[632] Chiar dacă ***infidelitatea nu mai conduce la divorț la fel de frecvent ca altădată, ea cancerizează relația afectivă.***[633] ***9. A face reproșuri înseamnă a nu fi responsabil. Mariajul creează un mediu în mod ideal favorabil reproșurilor și proceselor de intenție.*** Dacă celibatarul este înclinat să creadă atunci când e nefericit că el însuși poartă vina, căsătoritul uzează de raționamentul „dacă sunt nefericit, e din vina ta". Partenerul este „țapul ispășitor" cel mai confortabil. ***Este întotdeauna mai greu să faci o evaluare autocritică, decât să reproșezi ceva altuia.*** A lansa o acuzație simplă e mai simplu decât să încerci să descoperi cauza „pedepsirii" tale în propriul comportament și fireşte, ne lăsăm mai ușor impresionați de noi înșine decât să ne asumăm responsabilitatea stării noastre.[634]

10. Dăruirea este „molipsitoare". Dragostea adevărată necesită ca pentru moment ***să renunțăm la propriile noastre nevoi, pentru a răspunde celor ale partenerului nostru.*** Desigur, nu constant, nu unilateral, dar ori de câte ori are nevoie; mijlocul cel mai puternic

---

[632] Adrian Nuță, *Psihologia cuplului*, Bucureşti, Edit. SPER, 2006, p. 79.

[633] „Infidelitatea este nu atât o soluție, cât un simptom care încearcă „să rezolve" dileme interioare ale unuia sau altuia dintre parteneri. Această cale s-a dovedit a nu fi eficace și chiar dacă aparențele sunt salvate. „Ceva s-a distrus ireversibil" chiar și când partenerul continuă să ignore fenomenul. ***Respectarea și onoarea legăturii căsătoriei creează majorității oamenilor un sentiment de împăcare cu sine.*** „Neavând nimic de ascuns, fidelul nu va fi niciodată crispat și nici nu se va simți în secret, lipsit de onoare și de caracter, ca atunci când ar fi acționat necinstit. Onoarea și loialitatea fac parte din comportamentul nostru cotidian care ne conferă siguranță și încredere. Fără aceasta, iubirea nu poate înflori. ***Valorile tradiționale ale căsătoriei nu s-au dezvoltat doar ca o tentativă de a sanctifica mariajul sau pentru a limita libertatea individuală în funcție de criterii moralizatoare.*** Ele au fost create empiric de-a lungul timpului și reflectă comportamente care revitalizează iubirea." Cfr. Iolanda Mitrofan, Nicolae Mitrofan, *op. cit.*, p. 115.

[634] ***Reproșul angajează mereu eșecul.*** El întărește pasivitatea personală și ne pune în condiția de a fi „victima" celuilalt. ***Reproșul ascunde de fapt teama noastră de a ne schimba,*** dar el antrenează resentimente și o lentă diminuare a iubirii. Cu cât acceptăm mai mult să fim responsabili de calitatea vieții noastre, cu atât mai puțin încercăm nevoia de a blama pe alții și cu atât mai mult devenim fericiți. *Ibidem.*

şi cel mai intens de a simți iubirea este să dăruiești fără nici o urmă de egoism. Ne simțim mult mai îndrăgostiți atunci când dăruim, decât atunci când suntem în poziție de a primi.[635] ***11. Dragostea nu pedepseşte, ea iartă!*** Toți comitem erori, toți putem jigni şi decepționa partenerul, toți putem fi insuportabili şi plictisitori uneori. Din aceste motive, putem fie să ne dezvoltăm capacitatea de a ierta, fie să acumulăm progresiv resentimente. ***Pentru a putea iubi din nou trebuie să alegem iertarea.***[636] Există două forme de iertare: a vă ierta pe voi înşivă şi a vă ierta total partenerul. A ierta nu înseamnă a scuza sau justifica râul pe care l-au făcut, ci a te debarasa de sentimentele negative pe care le generează faptul de a fi jignit sau de a fi fost jignit de partener.[637]

Preotul consilier-familial inspirat din şcoala analitică are câteva principii de bază: el ***creează un cadru de încredere reciprocă care le permite partenerilor să se deschidă reciproc,*** fiind atenți ca prin cele spuse să nu rănească pe celălalt, să fie autocritici când este cazul şi să respingă automatismele egoiste de auto-apărare. ***Terapeutul trebuie să fie,*** de fapt, ***stăpânul artei socratice.*** El trebuie să ştie culege din orice cuvânt, expresie sau lamentare a interlocutorilor un indiciu al unei probleme existențiale

---

[635] Într-o relație de iubire, ***dăruirea este contagioasă.*** Ea oferă un model de generozitate şi de atenție care încurajează reciprocitatea. Nu dăruiți pentru a primi, exact atunci nu este iubire. Dar nici nu trebuie să dăruiți la infinit, în vid. O buna regulă de conduită pe care ar fi util s-o adoptăm cu toții ar fi: dăruieşte 70% şi cere 30%.

[636] Adrian Nuță, *Psihologia cuplului,* Bucureşti, Edit. SPER, 2006, p. 98.

[637] În absența iertării de sine apar sentimente destructive de culpabilitate şi de auto-acuzare. A învăța să ierți total partenerul este de asemenea esențial. Toți păstrăm gelozii, ranchiune, dorința de a demonstra că avem dreptate, dorința de a jigni sau pe aceea ca partenerul să-şi mărturisească vina, dar, lăsându-ne dominați de mânie, nu putem „restaura" dragostea şi armonia în relație. Iertarea este un act intenționat implicând o alegere. Ea nu se poate obține cu forța şi nu se exprimă în cuvinte decât convențional. Iertarea este mai curând un act interior care eliberează mânia şi pedeapsa. A ierta nu înseamnă. a uita, a scuza sau a raționaliza pentru a te debarasa de sentimente dureroase, ci pur şi simplu a te purifica de toate acestea, revenind la punctul din care, dominând şi îndepărtându-le de suferința să poți opta definitiv şi constant pentru sentimente pozitive. Numai astfel iubirea poate continua, iar armonia din noi înşine îi poate regenera lumina. *Ibidem,* p. 124.

nerezolvate în viața celor doi. El trebuie să aibă curajul să reziste tensiunilor care apar în urma dialogului, să cerceteze, să analizeze în profunzime situația; în fine, trebuie să știe să suporte și să gestioneze momentele de maximă intensitate emotivă (plânsul, sfârșeala, izbucnirile nevrotice), iar la sfârșit, să-i acompanieze pe cei doi și în manifestările biruitoare de bucurie, rod al reconcilierii.[638]

2. Conceptul „delegare" în terapia psiho-dinamică a familiei

Isidor Baumgartner consideră că, spre deosebire de concepțiile structuraliste (Minuchin) care pun accentul pe subsistemele familiale și pe regulile și delimitările lor, Ingeborg Rücker-Embden Jonasch vorbește de o terapie a familiei orientată în sens psihodinamic, din care fac parte, printre altele, ***analiza rolurilor și a nevrozelor familiale*** (Horst Eberhard Richter) ***și conceptul modurilor interactive tranzacționale*** (Helm Stierlin).

a) Rolurile familiale. În cărțile sale „Părinți, fii și nevroze" (1975) și „Familia ca pacient" (1977), Horst Eberhard Richter a

---

[638] Expunem aici și **o tematică orientativă** a unui curs de formare pentru preoții dornici de a se specializa în psihoterapia de familie: *Definirea familiei. Elemente fundamentale de sociologia familiei. Istoria dezvoltării terapiei de familie; Viziunea sistemică. Concepte fundamentale (ciclurile vieții de cuplu, ciclurile vieții de familie, granițe, ierarhie, roluri, etc.); Principiile fundamentale ale terapiilor sistemice; Microabilități necesare în practica psihoterapeutică independent de metodă; Utilizarea sistemului de diagnostic multiaxial în terapia de cuplu și de familie; Specificul terapiei de familie și a relației terapeutice în contextul terapiei de familie. Cadrul, contextul terapeutic. Procesul psihoterapeutic. Secvențele procesului psihoterapeutic. Interviul interventiv de natură sistemică; Normele etice în terapia familiei; Relația dintre teoria atașamentului și teoriile sistemice; Dezvoltarea viziunii și a metodei terapiei de familie. Școli și modele ale terapiei de familie: orientarea structurală, sistemică milaneză, strategică, contextuală, transgenerațională, a relației de obiect, cognitiv-comportamentală, experiențială, postmodernă (focalizată pe soluții; narativă); Modele integrative în terapia familiei; Fenomenul de criză. Intervenția de criză. Munca cu clienții cu potențial suicidar; Pierderea și prelucrarea pierderii; Terapia sexuală; Medierea. Divorțul; Familii cu structură particulară; Terapia copilului și adolescentului în cadrul terapiei de familie; Familii care se confruntă cu: deficiențe severe; boală cronică, incurabilă respectiv faza terminală; probleme multiple; problema abuzului de substanță; tulburări de alimentație; tulburări psihosomatice; agresivitate (fizică, emoțională, sexuală); tulburări psihiatrice severe; infertilitate; Colaborarea terapeutului de familie cu profesioniști din domenii speciale ca: psihiatria, justiția, protecția copilului, penitenciarele etc.; Psihoterapia familiei cultural sensibilă; Co-terapia în terapia cuplului și a familiei; Procesul de supervizare în psihoterapia de familie; Cercetarea în domeniul psihoterapiei de familie.*

elaborat o ***tipologie a rolurilor familiale*** care evidențiază în special ***„datoria" inconștientă („rolul") pe care părinții o comunică fiului.*** Prin „rol" se înțelege ***„complexul structurat de fantezii inconștiente, de așteptări ale părinților, care atribuie fiului responsabilitatea îndeplinirii unei anumite funcții".*** Izvor al acestor fantezii ale părinților este considerată dorința de a se elibera de propriile conflicte nedepășite complet. În întrepătrunderea triadică din familie (triunghiul tată-mamă-fiu), Richter diagnostichează fiul ca fiind „al treilea care plânge", în care (ca inel fragil al lanțului) se manifestă tot ceea ce a fost reprimat și a rămas nedepășit în părinți.[639] Între aceste roluri substitutive, Horst Eberhard Richter distinge „proiecția narcisistă" a părinților, care văd în copil „propria imagine", „Sinele" ideal, „Sinele" negativ, sau pe cel „fragil", sau „aliatul". Aparțin acestui ultim model acele dinamici familiale în care părinții tind să depășească într-o manieră secundară, prin identificarea cu fiul, ***umilința cauzată de lipsa succesului în viață.*** Chiar și reprimarea propriilor slăbiciuni și vinovății, din care imaginea narcisistă de sine a părinților trebuie să rămână imună, este actualizată prin intermediul fiului, care poate deveni un „țap ispășitor".

b) Nevrozele familiale. Richter dezvoltă o ***tipologie a nevrozelor familiale.*** În analogie cu clasificarea psihanalitică a nevrozelor individuale, el distinge între „nevroze familiale simptomatice" și „nevroze familiale caracteriale". În cazul tulburărilor din prima categorie, ***familia „nominalizează" un membru purtător de „simptom",***

---

[639] Simptomele infantile și familiale se manifestă, de exemplu, din cauza faptului că părinții nu și-au depășit ei înșiși „frica de separare", derivată din raportul lor cu mama sau tatăl (raport care s-a reactivat în relație cu partenerul). Acești părinți „se agață" atunci de copil creând ***un raport simbiotic neliber, constrângător,*** de ***manipulare reciprocă,*** care ***obstacolează puternic procesul de maturizare a copilului.*** Copilului îi este atribuit proiectiv rolul propriilor părinți, făcându-l să devină un substitut al părinților. Prin mecanisme similare de transfer, ***copilul poate fi transformat într-un „substitut al partenerului sau al fratelui".*** În toate aceste cazuri, fiul nu este recunoscut pentru ceea ce este, un subiect uman liber și autonom, ci e ***folosit ca instrument pentru a depăși conflictele și angoasele*** parentale, într-o tentativă a cărei faliment este deja previzibil. Cfr. H. E. Richter, *Genitori, bambini e nevrosi,* Milano, Edit. Il Formichiere, 1975, p. 12.

pentru a se elibera astfel de presiunea conflictuală familială.[640] În nevroza familială caracterială, în schimb, familia, în complexitatea ei, tinde să depăşească conflictele prin intermediul unor „stiluri familiale" corespunzătoare. În aceste cazuri, familiile se organizează din când în când în baza unor concepţii nevrotice relativ unitare. Nevrozele familiale caracteriale, cu referinţă la caracterologia psihanalitică, pot fi împărţite în trei categorii: familia cu „nevroză de angoasă"[641], „paranoică"[642] şi „isterică".[643]

Isidor Baumgartner consideră că, în ciuda faptului că ilustrează tipologia familială cu numeroase exemple, Richter dă foarte puţine *instrucţiuni terapeutului.* În acord cu concepţia lui psihanalitică, el identifică *datoria terapeutului în a ajuta familia printr-o mai bună înţelegere de sine, „interpretând totul cu precauţie".* El ar trebui să se apropie cu grijă de sistemul familial, constituit din atribuirea de roluri şi de forme de organizare, punând aceste întrebări: „Ce funcţie îndeplineşte o anumită tulburare pentru familie?"; „Ce s-a întâmplat în grup şi cum reacţionează în faţa problemei?"; „Îl va rezolva determinând o fractură internă sau îl va reprima, stabilind un regim de negare

---

[640] Mony Elkaïm, *op. cit.*, p. 156-161.

[641] *Familia afectată de nevroza de angoasă,* definită drept „un sanatoriu de îngrijire şi recuperare", se naşte când un membru al familiei, lovit de vreo fobie şi cuprins de angoasă, alege familia drept *bastion împotriva ameninţătoarei lumi exterioare.* Într-un prim moment, familia se opune acestei tentative, dar apoi, din dragoste, cedează şi se închide într-o carapace protectivă, similar atmosferei dintr-un sanatoriu. Familia continuă să funcţioneze, dar raza ei de acţiune este foarte limitată. Mama, tata şi copilul trăiesc pacific împreună, dar contactele lor cu semenii, capacităţile sociale şi raporturile cu realitatea au enorm de suferit. Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 407.

[642] *Familia paranoică, definită drept „fortăreaţă",* tinde să *devieze spre exterior impulsurile ostile prezente în interiorul ei,* atribuind realităţii o imagine întru totul iluzorie. Specific ei este obsesia combativă prin idei şi ideologii fixe şi delirante. Familia se transformă într-un *grup de combatere, angajat în cruciade misionare împotriva unei anumite „realităţi" ostile.* Agresiunile nedepăşite din spaţiul intern pot să fie astfel rezolvate împotriva „inamicului extern" creând, în plus, *un efect de solidaritate în interiorul familiei.*

[643] În *familia isterică, indicată ca „teatru",* componentele familiei se regrupează în jurul unui interpret principal „isteric". Punerea în scenă isterică, nu este altceva decât un mecanism de apărare, protejat prin anxietate, împotriva pericolelor depresiei.

solidală, protejându-l măcar spre exterior?" „Se pot observa tentative de auto-însănătoşire?"; „Se restructurează pentru ca să elibereze bolnavul de simptome?"; „Pusă în coarde, va căuta cu disperare un ajutor extern?". Richter subliniază, în plus, necesitatea de ***a revitaliza colocviul în interiorul familiei***, întrerupt de „procese de diviziune" (familia simptomatică) sau golit într-un mod iluzoriu şi isteric (familia nevrotică caracterială).[644]

c) Moduri interactive tranzacţionale. „Delegarea". Helm Stierlin, unul dintre cei mai mari reprezentanţi din Germania ai terapiei familiei orientată psihanalitic, a încercat să dezvolte o terapie axată pe ***forţele centripete şi centrifugale ale familiei.*** Aceste forţe s-ar exprima în aşa-numitele „moduri interactive tranzacţionale". În ele se realizează acel joc reciproc dintre „tendinţa de a ieşi din familie" şi „forţele care împing înspre familie", experimentate în mod special intens şi continuu de copil în ***perioada pubertăţii, când este chemat să se detaşeze de părinţi.*** Se pot identifica trei moduri interactive: constrângere, repulsie[645] şi delegare. Aceste modele de interacţiune familială sunt apoi integrate de alte două perspective, definite „individualizare relaţionată"[646] şi ***„perspectiva pluri-generaţională de merite şi moşteniri"***.

---

[644] Isidor Baumgartner, *op. cit.*, p. 407.

[645] Aceste concepte se referă la ***gradul de integrare a forţelor centripete şi centrifugale prezente în raportul fiu-părinţi.*** Dacă predomină forţele centripete, prevalează modelul „constrângerii". Părinţii se comportă în acest caz ***potrivit ipotezei tacite că o adevărata pace şi siguranţă poate să fie atinsă doar în interiorul familiei.*** Aceşti părinţi au tendinţa să aibă ***atitudini de cocoloşire*** a fiilor (şi astfel îi deformează). La nivelul „eu"-ului, se observă ***un consens nediferenţiat între copii şi părinţi***, care obstacolează corecta formare a „eu"-ului copilului. La nivelul Super-eului, simţul loialităţii copilului este exploatat astfel încât îl face pe copil ca doar gândul separării să-l perceapă ca pe ***o trădare de neiertat.*** *Ibidem*, p. 410.

[646] Omul, potrivit lui Stierlin, se simte în acelaşi timp liber şi constrâns. În timpul procesului de individualizare a copilului, echilibrul dintre aceşti doi poli poate să fie tulburat. Are loc atunci o **hiper-individualizare**, în care ***părinţii şi copiii se contrapun în mod rigid şi fără o comunicare reciprocă***, sau o **hipo-individualizare**, în care partenerii familiali se raportează simbiotic unul la altul, renunţând la orice demarcare individuală. Obiectivul dezvoltării fiecărui component al familiei este o „individualizare" relaţionată, care trebuie favorizată, dacă este necesar, şi de un terapeut al familiei. Acesta din urmă trebuie să ştie că

Motivele care-i determină pe părinți să-l „lege" pe copil excesiv sunt multiple şi complexe: unul dintre părinți, de exemplu, poate avea nevoie să obțină prin fiul aflat în continuă dependență de el, confirmarea publică a faptului că este liberal şi generos; sau poate că doreşte să primească de la fiu o mulțumire pentru iubirea care i se poartă; sau, în orice caz, copilul poate fi folosit „pentru că nu poate spune pe nume sentimentelor şi motivațiilor cărora le este destinatar, din partea mamei şi a tatălui: ostilitate şi refuz. Consecința fatală pentru fiu este atunci „condiționarea obedientă a Eu-lui", care prejudiciază enorm percepția propriului Sine şi a ceea ce îi este exterior, străin, şi *îi împiedică o programare existențială adevărată şi autentică.*

În cazul delegării forțele centripete şi centrifugale se echivalează. În modul interactiv al delegării familiale, *fiul este, pe de o parte, foarte legat de părinți (forțe centripete), pe de alta, este însărcinat cu recuperarea de satisfacții pentru tată şi mamă* (la nivelul Eului, al Super Eului şi al Id-ului), - forțele centrifugale. Între impulsurile care determină inconştient această misiune a fiului trebuie enumerate în mod special *dezamăgirile, nerealizările şi omisiunile părinților privitor la proiectul lor existențial.* Modul „delegat" nu apare, însă, nicidecum ca o slăbiciune a „eu"-ului, ci mai ales ca un act pozitiv, chiar un act de sacrificiu al delegatului în favoarea propriei familii. El detensionează astfel familia de sentimentele de angoasă, vinovăție, ruşine, consimțind uneori în acest mod supraviețuirea întregii familii, sau a unuia dintre părinți. Iată cum tinerii „delegați", purtând problemele casei, *salvează de depresia „cuibului gol" o mamă fixată pe acest*

---

orice proces în individualizare pretinde noi prestații în planul comunicării şi al reconcilierii. „În anumite momente şi moduri determinante, frontierele familiei, de obicei puternice şi protective, trebuie să se deschidă, iar *separarea trebuie să se reconcilieze cu comuniunea, individualitatea cu solidaritatea şi autonomia cu interdependența.* Prin conceptul de „individualizare relațională" Stierlin vrea să demonstreze că un nivel superior al individualizării pretinde şi consimte întotdeauna un nivel superior de relație. În acest mod el înțelege să se opună tendinței, întru totul burgheză, de interpretare şi glorificare a individualității şi auto-realizării ca întru totul distinctă de inter-dependență şi solidaritate. *Aceasta este o preocupare în sintonie cu interpretarea creştină a „realizării de sine".* Apud Isidor Baumgartner, op. cit., p. 407.

rol, atenuează angoasele părinților derivate din constatarea că au devenit străini unul altuia, şi revitalizează pe acei părinți care simt că li se atenuează forțele vitale.[647]

Desigur, nu trebuie neglijate laturile constructive şi formative ale personalității, prezente în mecanismele „delegării". ***„Delegând", viața noastră dobândeşte sens şi semnificație, ancorându-se într-un lanț de inițiative care depăşesc o generație.*** În calitate de „delegați" ai părinților noştri, avem posibilitatea de a demonstra loialitatea şi integritatea noastră, precum şi capacitatea de ***a împlini unele responsabilități care au o semnificație nu doar personală ci şi supra-personală.*** Din punct de vedere educativ este chiar necesar să „delegăm" copilul sub forma unor aşteptări, cereri şi însărcinări, „pentru ca el să-şi poată structura propria lume". Dar părinții trebuie permanent să se întrebe dacă aceste „delegări" ale copiilor sunt potrivite, dacă nu îl angajează peste măsură pe copil, dacă corespund talentului său, exigențelor şi vârstei sale, şi mai ales, dacă este posibil să vorbească cu el despre acestea.[648]

3. In loc de concluzie... Psihoterapia de Familie şi Pastorala Matrimonială, un dialog în devenire

[647] Cauzele unei deraieri a acestui proces de „delegare" sunt datorate ***incompatibilității între diferitele responsabilități încredințate copilului de părinți,*** precum, de exemplu, în cazul în care ei, în dezacord, dau copilului ***mesaje care presupun o dublă loialitate,*** de tipul: „Nu te supune!"; „Creşti doar o dată!"; „Fii mai spontan!"; ***blocând astfel copilul într-un raport exclusiv cu unul dintre ei;*** sau, când poruncile unuia dintre părinți sunt în opoziție cu cele ale celuilalt, conducând copilul într-un ***conflict de loialitate.*** *Ibidem,* p. 409.

[648] **Perspectiva multi-generațională de „merite" şi „moşteniri".** Făcând referire la „analiza destinului" specifică lui Leopold Szondi, Helm Stierlin lărgeşte principiul „delegării" la mai multe generații, care ar fi toate unite de o legătură invizibilă, dar vie, de loialități, datorii şi moşteniri. Aceste moşteniri pot fi de tip diferit, ca de exemplu, datoria, foarte întâlnită, de a compensa durerea suferită pentru moartea precoce a unui copil prin sacrificiul individual de sine, sau răzbunarea sau expierea unei „ruşini din familie". În familie pot să fie astfel introduse „delegări" care sunt hotărâtoare pentru ***bilanțul subiectiv dintre merite şi culpe.*** *Ibidem,* p. 408.

Psihoterapia familiei[649] pune pastoralei matrimoniale şi familiale a Bisericii întrebarea critică dacă ea – în punerea în aplicare a normelor matrimoniale ecleziastice – se ***auto-situează suficient de clar de partea omului.*** Ține de pertinența Bisericii amândouă aceste realități: ***protecția instituției familiei*** (prin referința la normele tradiționale şi afirmarea conviețuirii creştine dintre bărbat şi femeie) şi ***ajutorarea persoanelor derapate într-o criză familială*** (prin intermediul mijloacelor ecleziale, a consilierii şi a psihoterapiei).[650]

Se constată în lumea de astăzi ***o dramatică teamă de intimitate*** (care nu trebuie confundată cu sexualitatea sau cu familiaritatea). Intimitatea presupune un raport de încredere deplină în celălalt, „puterea" de a te abandona sau lăsa în seama lui, ***fără teama că acesta ar putea profita de vulnerabilitățile tale.*** Or, ***calitatea raporturilor de încredere cu partenerul de viață îşi are originile în copilărie,*** în ***calitatea raporturilor cu părinții.*** Există un anumit ***paralelism între relațiile de iubire dintre copil şi mama sa şi relațiile intime ale adultului.*** Astfel, un copil care niciodată nu a putut stabili un raport de încredere deplină şi de satisfacție în a se abandona iubirii materne, care s-a simțit victimă a agresivității, a indiferentismului sau a inconsecvenței ei afective, ***nu va reuşi niciodată,*** fiind adult, să dezvolte ***un înalt nivel de intimitate cu partenerul,*** pentru că, inconştient, va încerca mereu să se apere. La rândul lor, părinții care în relația conjugală au probleme şi deficite de realizare a intimității, nu pot stabili raporturi adecvate, autentice, cu copiii lor, transmițându-le acestora ***„modelul handicapului de intimitate"*** cu toate inhibițiile şi suferințele sale

---

[649] Este foarte util de ştiut că există o asociație promotoare a „terapiilor familiei": EFTA (European Family Therapy Association), Association européene de thérapie familiale, Avenue Bois Williame, 32-B5101 Erpent, Belgique, 32.81.31.04.39, email: efta@wanadoo.be.

[650] Isidor Baumgartner este de părere că niciodată ***crizele nu trebuie să constituie o ocazie pentru îndoctrinarea cuiva sau impunerea de norme.*** Preotul trebuie să învețe să „stea de partea" celor aflați în criză, în suferință şi să ajute oamenii să dobândească puterea de a decide responsabil. Este important deci ***să se confere primatul*** (în fața pretenției de a împlini anumite norme) ***nevoilor oamenilor*** şi responsabilității lor personale în ceea ce priveşte organizarea vieții lor.

ulterioare. „Problemele intimității copiilor pot fi o metaforă a problemelor intimității părinților".

Preotul psihoterapeut pastoral. Diagnoză și tehnică terapeutică în spațiul eclezial. Terapia dinamică a familiei, astfel cum este concepută de Helm Stierlin și de Horst Eberhard Richter, apare la prima vedere ca *o totalitate de instrumente pentru diagnosticarea familiei,* care pregătește o intervenție terapeutică propriu-zisă. Dar această *distincție între diagnoză și tehnică terapeutică* nu corespunde situației reale, unde se impune o împletire între amândouă. Interesul „terapeutului diagnosticator" vizează analiza modurilor interacționale și încearcă *o identificare a „pacientului indice" din totalitatea familiei.* Dacă acesta din urmă este un delegat exploatat care, pe de o parte, se forțează să urmeze cu fidelitate datoriile stresante și incompatibile care i-au fost încredințate, pe de alta încearcă să le respingă și se răzbună pe părinți prin intermediul simptomelor, terapeutului îi rămâne datoria să arate, înainte de toate, înțelegere pentru părinți. Dar „empatia terapeutică" prin care cel care ajută se adresează fiecăruia după ce a diagnosticat situația, trebuie să fie valabilă și pentru individul „delegat".[651]

Contrar a ceea ce se întâmplă în terapia individului, este necesar, în acest caz, *„o participare multidirecțională și pluri-finalizată" din partea preotului*[652], o atitudine care, în contextul dezbaterilor de terapie a familiei, nu este deloc pacifică. Dacă, pe de o parte, *„parțialitatea în favoarea tuturor"*, apare ca o supraevaluare a capacităților terapeutice, pe de alta, trebuie să se întrebe dacă un operator care își schimbă atât de radical coalițiile nu face comunicarea familială mai dificilă, în loc s-o faciliteze.[653]

---

[651] *Ibidem,* p. 409.

[652] Jesse D. Geller, John C. Norcross, David E. Erlinsky, *Formarea pentru psihoterapie. Perspective ale pacientului și ale clinicianului,* București, Edit. Trei, 2008, p. 435.

[653] De aceea, Stierlin consideră că este util pentru a evita neînțelegerile, *mutarea accentului de la „participarea pluri-finalizată" pe „imparțialitatea interior participată",* prin care să se vină *în întâmpinarea exigențelor tuturor membrilor familiei cu aceeași loialitate.* Discuțiile asupra „parțialității" și „imparțialității" terapeutului relevă un inconvenient al terapiei familiei care a fost constatat de foarte mulți critici: *orientările pentru o acțiune practică nu*

Pe lângă o *capacitate intuitivă de bază* şi o capacitate de percepţie foarte subtilă, specifice unui terapeut al familiei de succes, preotului i se mai pretind atitudini şi abilităţi precum:

- *să recunoască pozitivul şi negativul sau constructivul şi distructivul* şi să-l facă evident tuturor;
- să fie înzestrat cu o *atenţie distributivă şi de ansamblu permanentă*, adică să aibă „ochi şi urechi" în fiecare moment pentru fiecare componentă a familiei;
- să fie capabil să pună în mişcare şi *să faciliteze comunicarea şi sentimentele;*
- să *comunice deschis şi clar familiei propriile senzaţii* şi să controleze reacţiile care urmează de aici;
- să *recunoască rezistenţele inconştiente* din partea familiei împotriva eventualelor schimbări şi să reacţioneze în consecinţă;
- *să-l împiedice pe cel mai slab să participe la propria exploatare inconştientă* din partea celui mai puternic şi să aducă la lumină propria contribuţie la mecanismul exploatării;

Dar, în psihoterapia de familie, mai mult decât în orice alte forme de psihoterapie, este foarte important *stilul personal al terapeutului*[654], între „secretele succesului" numărându-se, potrivit lui Rücker-Embden-Jonasch, o anumită „elocvenţă", o „extrovertire" echilibrată de o capacitate de ascultare rezervată, introvertită.[655]

---

sunt capabile să ţină pasul cu avansarea galopantă a istoriei. Profilul incert al intervenţiilor terapeutice în familie poate fi atribuit complexităţii reţelei relaţionale care caracterizează o familie şi istoriei care se extinde pe mai multe generaţii. *Ibidem*, p. 410.

[654] Acest stil este rezultat al unei pregătiri teologice consistente, împletite cu o trăire mistică de excepţie. A se vedea în acest sens exigenţele formulate de Giorgio Muraro, *Pastorale familiare*, în *Enciclopedia di pastorale. 1. Fondamenti*, Casale Monferrato, Edit. Piemme, 1992, p. 187-156.

[655] „Sintetizând, se poate interpreta terapia familiei ca o „terapie a dezlegării, a demistificării, a doliului recuperat pentru persoane, obiecte sau ambiţii pierdute; ca o reechilibrare între culpă şi justiţie, şi ca o reconciliere – în primul rând – a părinţilor cu propriii lor părinţi, şi în sfârşit, ca un mod de recuperare a unor membrii ai familiei care au fost mult timp respinşi şi privaţi de o pură legătură emoţională". În termeni generali, toate acestea favorizează individualizarea şi diferenţierea, adică *o mai mare autonomie a fiecărui membru* al familiei, şi implică, în acelaşi timp, *un control al exigenţelor emoţionale, a*

Există, desigur, ***diferențe între psihoterapia familiei și pastorala matrimonială.*** Imaginile diferite despre om și divergențele corespunzătoare pot fi ilustrate exemplar prin referința la ***două construcții exegetice centrale din terapia familială: transfer și „delegare"***. Cum deja s-a menționat, prin transfer se înțelege, în domeniul terapiei familiei, ***repetarea inconștientă în relația de cuplu, a modelelor relaționale ale primei copilării.*** Partenerului îi este atribuit rolul tatălui sau al mamei, și el este ***folosit fals ca un substitut parental,*** refuzându-se recunoașterea personalității sale adevărate și inconfundabile. Pentru succesul relației de cuplu sau familială ***este indispensabilă depășirea acestui transfer afectiv,*** care conține și sentimente de mânie și răzbunare și pretenții de siguranță și protecție imposibil de satisfăcut. De fapt, nici un raport dintre un bărbat și o femeie nu va putea să reușească atât timp cât partenerul are așteptări gigantice de fericire și iubire, făcând din partenerul de viață un idol sau un „dumnezeu".

Antropologia creștină vede în aceste „pretenții gigantice" – chiar dacă în forme subtile, cifrate – ***o fărâmă din tânguirea ontologică a omului,*** suspinul său, după o situație de absolută „siguranță" în Dumnezeu. De aceea, terapia familiei trebuie să acorde o atenție specială ***setei omului de un „Tu" infinit,*** singurul care se poate opune oricărei lichidări a speranței. Fiecare dintre partenerii de viață trebuie să-și desprindă încrederea pe care și-au fixat-o spasmodic în părinți și o transferă apoi asupra partenerului, și să o ancoreze în Dumnezeu. ***Doar plecând de la Dumnezeu este posibil un raport familial reciproc durabil și indisolubil.*** Doar prin legătura cu Dumnezeu un om poate să-i permită altuia să se manifeste așa cum este, fără să îmbrace persona celuilalt cu așteptări absolute, divinizatoare, preluate din sfera arhetipurilor parentale. Potrivit lui Eugen Drewermann, misterul cel mai important al doctrinei ecleziale privitoare la căsătorie stă tocmai în faptul că ***doar în credință ființa umană devine apță de iubire*** și abilitată afectiv pentru căsătorie.[656]

---

datoriilor și a drepturilor față de alții, și necesitatea de a restabili legătura familiei la un nivel mai înalt." *Ibidem.*

[656] O analiză de mare finețe și densitate analitică realizează Eugen Drewermann în *Funzionari di Dio. Psicogramma di un ideale,* Editura Raetia (Collana Pensiero

La fel, conceptul de „delegare" poate să dobândească sensuri sacramentale în domeniul amplu al mistagogiei matrimoniale. „Delegarea" face parte din *categoria modurilor relaționale deficitare.* Este adevărat, în tradiția teologico-biblică există raporturi (dar pozitive) care intră în categoria „delegare", sau reprezentare. Însuşi Fiul a fost trimis de Tatăl în lume. *În optica biblică, „delegarea" rămâne impregnată de libertatea celui delegat.*

Biserica a demonstrat *o atenție specială față de familie,* considerând-o o instituție cu responsabilități de o importanță capitală pentru om, pentru societate şi pentru Biserică. În acelaşi timp, Biserica a fost permanent conştientă că ea este *o instituție fragilă, insuficientă ei înseşi,* subiect a multor *deviații provocate atât din interior* (cele legate de insuficienta conştientizare a importanței sale educative, de sexualitate etc.) *cât şi din exterior,* prin tradiții, legislații, obiceiuri contrare sfințeniei căsătoriei şi familiei (în special divorțul, relativismul moral, ideologiile materialiste, poligamia etc.). Biserica cere deci preoților să dedice *amplu spațiu familiei în acțiunea pastorală.*

Anexă: Herbert Poensgen şi exegeza Sfintei Scripturi în optica psihoterapiei familiei[657]

O foarte interesantă interpretare a Parabolei Fiului Risipitor este realizată de Herbert Poensgen. Acest text sacru, în lumina terapiei dinamice a familiei, dobândeşte noi valențe.

Analiza terapeutică familială a triadei ce apare în parabolă identifică în *Fiul cel Mare* persoana care are *o legătură patologică cu tatăl.* În acelaşi timp, el întruchipează *o concepție de viață radical orientată spre împlinirea aşteptărilor de tip social ale mediului înconjurător. Fiul cel Mic* în schimb, are un comportament de tip „delegat", ca şi când ar fi destinat de tată să fie autonom. Acest fiu, atunci când caută, ca delegat, propria cale în viață, declanşează *o anumită agitație în mediul familial,* iar pe de

duemilla 1), Verona, 1995, în special capitolul *Lo sfondo psicogenetico, ovvero: l'attribuzione primaria del ruolo in seno alla famiglia,* p. 197-250.

657 Anexa constituie o traducere selectivă a capitolului *„Esegesi della Scrittura nell'ottica della terapia della famiglia"* din volumul citat al lui Isidor Baumgartner, paginile 416-419.

altă parte, creează „un suport" pentru tată, contestat de Fiul cel Mare. El ajunge să facă o alianță neașteptată cu tatăl. În optica terapiei dinamice a familiei, întoarcerea fiului cel mic este cu totul altceva decât *o tentativă falimentată de detașare de tată*. Reîntoarcerea nu înseamnă aici o regresiune la rolul infantil al fiului, ci dimpotrivă: el se reîntoarce *fortificat de procesul de individualizare pe care l-a parcurs*. Poensgen *refuză, pe drept cuvânt, o grăbită paralelă între Tată și Dumnezeu*, pentru a putea mai bine ilustra modelul relațional. El știe că este pe deplin în acord cu testul când este conturat, în parabolă, *un tată care deleagă, constrânge și are el însuși nevoie de maturizare spirituală*. Reîntoarcerea fiului mai mic îi oferă *oportunitatea de a descoperi și demonstra care dimensiuni ale vieții umane, care tandrețe fizico-afectivă și care laturi materne au fost realmente adormite până acum în el.* Doar prin întoarcerea fiului el devine un tată plin de bunăvoință maternă: nu a fost așa dintotdeauna.

Dar reîntoarcerea fiului cel mic îl constrânge pe fiul cel mare la o *confruntare* întru totul unică: doar acum el devine conștient de *deficiențele din interiorul constelației familiale*, iar decizia sa existențială, de a rămâne la casa paternă, e pusă în dubiu. Doar acum, pentru prima dată, el *își supune verificării legătura cu tatăl* punând în discuție comportamentul acestuia. Acum devine conștient că atitudinea sa de loialitate față de tată l-a împiedicat să-și organizeze o sărbătoare cu prietenii (ceea ce poate însemna și *construirea unui raport pozitiv cu aceștia*), adică de *a frecventa indivizi și valori exterioare propriei familii, și aceasta eliberat de sentimente de vinovăție*. Potrivit lui Poensgen, *mesajul fundamental al parabolei face referință la „eliberare", înțeleasă în sens emancipator.* Procesul de eliberare se inițiază în toate componentele triadei familiale, de la plecare și până la întoarcerea fiului cel mic. În acest mod, de fapt, *întreg sistemul relațional, în complexitatea lui, este pus în mișcare, și oferă fiecăruia posibilitatea unei mai mari autonomii*. Acest proces de individualizare, astfel declanșat, are drept consecință *un nou mod de manifestare în comunitatea familială*. Parabola demonstrează astfel că *nimeni nu crește de unul singur* și că acțiunea unuia este întotdeauna și a altuia. Doar în relația sa cu fiul, tatăl dobândește o grandoare

deosebită şi un plus de umanism, şi *doar prin confruntarea cu fratele cel mic fratele mai mare reuşeşte în sfârşit să-şi pună în discuţie propriul mod de viaţă;* în sfârşit, doar în raportul cu tatăl delegant fiul mai mic reuşeşte să cucerească calea spre propriul proces de individualizare.

Eliberarea emancipatoare spre o maturizare spirituală se declanşează în special prin delegarea fiului mai mic. Odată cu plecarea şi cu *luarea în propriile mâini a propriului proiect existenţial,* e pusă în mişcare atât „eliberarea" cât şi „mântuirea". Doar cel care acceptă această delegare poate să mai aibă *speranţa introducerii unor mutaţii în relaţiile sale şi în propria viaţă,* în timp ce acela care se postează într-un unghi sufocant şi rămâne încâlcit în laţurile familiei şi ale societăţii, ignoră acest tip de experienţă. Potrivit parabolei, delegarea spre individualizare presupune, în acelaşi timp, *detaşarea de sistemul de sancţiuni impus de familie şi de societate, de exclusivistul „trebuie", de „poruncile" impersonale şi de „dictatura banalelor convenţii".* Potrivit lui Poensgen, acest test analizează şi modul de comportament interpersonal şi pune înaintea ochilor noştri efectele patologice ale unui mod relaţional constrângător. Structurile investite de el nu ar fi doar cele familiale, ci şi cele de la nivel teologico-comunitar. Ar exista, potrivit lui, suspiciunea motivată, că ori de câte ori se folosesc în limbajul bisericesc concepte referitoare la familie (Fiul lui Dumnezeu, Maica Domnului, Fraţii şi Surorile etc.) - folosindu-le pentru a defini raporturile dintre cine călăuzeşte Biserica şi poporul lui Dumnezeu, între nucleul comunitar şi cei care sunt „mai departe", între episcop şi preot - *este idealizat un mod relaţional prevalent unilateral.*

Fiul cel mai mic, care într-o manieră proprie este pe calea spre propria individualizare, deplin loial exigenţelor tatălui, nu trebuie nicidecum judecat drept un păcătos sau *un ratat.* Dacă privim lucrurile din perspectiva lui Dumnezeu, vom observa cum Dumnezeu însuşi a fundamentat, pe lângă libertatea umană, şi maturitatea sa. Dumnezeu nu-şi doreşte un om infantil, dar aşteaptă ca acesta să-şi realizeze propria subiectivitate, şi în acelaşi timp, libertatea care este corespunzătoare acesteia. Textul sacru ne mai face să înţelegem că *istoria relaţiilor cu Dumnezeu însuşi este*

dinamică şi greu calculabilă sau programabilă a priori. Dizgraţia fiului cel mare constă poate tocmai în faptul că el se încredinţează exclusiv în stabilitatea raportului său cu tatăl, fără a investi nimic ulterior. Conţinutul predicilor referitoare la acest text este, din păcate, tipic: se vorbeşte despre vinovăţia fiului mai mic, de comportamentul corect al celui mai mare, de nemeritata milă manifestată de tatăl în raport cu fiul mai mic. Parabola este interpretată potrivit ***modelului simplist: păcat-pedeapsă-iertare.*** Motivul prevalenţei aproape totale a unei morale constrângătoare este văzut de Poensgen în faptul că aici ***„predicatorii îşi exprimă ceea ce are pentru ei o mare relevanţă psihică şi socială, întrucât trăiesc şi gândesc ei înşişi în această categorie de model relaţional"***. Ar fi vorba deci despre „predicatori constrângători" şi „constrânşi", şi de „fii mai mari" care folosesc acest cuvânt în contrast cu sensul său intrinsec, ***pentru a puncta propriul program existenţial şi a diminua sau discredita alte proiecte.*** În acest mod textul biblic e transformat într-o suprafaţă pe care se proiectează propria formă de viaţă şi de credinţă cristalizată, în timp ce ***funcţia critică pe care el o are faţă de viaţa noastră este complet obscurată.***

O reabilitare a fiului risipitor a fost realizată însă nu doar de terapia familiei din psihologie. Noutatea constă în interpretarea textului biblic folosind categorii care s-au afirmat în analiza şi în vindecarea structurilor relaţionale contemporane. De asemenea, observăm cum ***un text biblic poate fi instrumentalizat într-un mod proiectiv,*** ca urmare a unor laturi reprimate ale personalităţii preotului. Aceste contribuţii ale terapiei familiei pot să îmbogăţească domeniul exegezei şi al omileticii, precum demonstrează opera lui Poensgen.

Familia, locul privilegiat al implicării laicului creştin

Pr. conf. dr. Iosif ENĂȘOAE
Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Iași

Riassunto

La famiglia cristiana è il luogo dove il laico è chiamato a vivere ed a promovere i valori cristiani con un serio impegno. La vita del laico cristiano si svolge nel ambito secolare e nella famiglia. Lui deve impegnarsi con tutte le sue forze per difendere i valori cristiani della famiglia monogamica e di promovere nella società civile questi valori. Per poter realizzare la sua specifica missione deve essere un cristiano ben informato ed adeguatamente formato, cioè un cristiano maturo nella fede e nella vita spirituale. Il laico cristiano, per poter compiere un dovere cosi importante e talvolta difficile nella nostra società secolatizzata e scristianizzata, deve necessariamente conoscere la mentalità attuale e le opinioni sulla familia umana e cristiana. Essendo un cristiano non soltanto pratticante ma anche impegnato nella comunità ecclesiale potrà difendere e promovere i valori autentici della famiglia cristiana.

1. Geneza familiei

Cultura creştină, bazată pe revelația biblică, propune familia monogamică, constituită de Creator, la începutul umanității, ca nucleu necesar şi „celula de bază şi vitală a societății"[658] umane.

Familia, realizată prin căsătoria a două persoane heterosexuale, a fost definită şi considerată „începutul şi temelia societății umane"[659], fundamentul solid al existenței omului, al culturii şi al civilizației la care a ajuns omenirea de astăzi.

Istoria culturilor umane importante consemnează faptul că, majoritatea popoarelor civilizate, a considerat căsătoria monogamică

---

[658] CONCILIUL VATICAN II, Decret despre apostolatul laicilor, *Apostolicam actuositatem* 11, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, Bucureşti 2000, p. 255.

[659] CONCILIUL VATICAN II, Decret despre apostolatul laicilor, *Apostolicam actuositatem* 11, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice Bucureşti, Bucureşti 2000, p. 254.

drept forma cea mai adecvată şi elevată pentru realizarea fiecărei persoane, atât în realitatea sa de fiinţă raţională, unică şi irepetabilă, cât şi în realitatea sa de persoană relaţională, destinată să trăiască în societate. Constituită printr-o căsătorie monogamică, familia este „leagănul vieţii şi al iubirii" şi „locul primar al «umanizării» persoanei şi societăţii"[660].

Dacă familia este *nucleu necesar şi celula de bază şi vitală a societăţii umane, începutul şi temelia societăţii umane, leagănul vieţii şi al iubirii* şi *locul primar al «umanizării» persoanei şi societăţii*, înseamnă că, pe această scenă impunătoare, creştinul laic are de jucat un rol important şi determinant pentru împlinirea lui, în calitate de persoană individuală, şi pentru realizarea binelui întregii comunităţi umane.

Familia creştină, ambientul natural al apariţiei, al creşterii şi al maturizării laicului creştin, este locul privilegiat al posibilităţii şi al necesităţii implicării lui, în spirit de responsabilitate, la apărarea şi la promovarea sacralităţii vieţii umane, a valorilor perene ale familiei tradiţionale şi a dezvoltării şi perfecţionării comunităţii umane, atât la nivel local cât şi la nivel internaţional.

Pentru că vorbim despre creştinul laic matur chemat să se implice în promovarea valorilor familiei, nu ar fi lipsit de interes să trecem în revistă principalele cunoştinţe şi calităţi pe care trebuie să le posede pentru a fi cu adevărat apt să împlinească o misiune atât de importantă.

2. Creştinul, omul botezat ce-i aparţine lui Cristos

Persoana umană, care primeşte în mod valid Botezul instituit de Isus Cristos, devine un om nou, născut din apă şi Duh Sfânt şi este inserat în Cristos; devine ***christianus***, adică al lui Cristos. Altoit în Cristos, devenit una cu Cristos precum mlădiţa cu viţa, creştinul trebuie să-l îmbrace pe Cristos, să aibă aceleaşi sentimente cu Cristos şi să săvârşească faptele lui Cristos.

Taina Botezului transformă persoana umană într-un nou născut, un prunc în Cristos. Acest prunc, făcut părtaş la natura şi

---

[660] Ioan Paul II, Exortaţia apostolică, *Christifideles laici* 40, în Acta Apostolicae Sedis (1989), p. 469.

la viața divină, chiar dacă, în germen, este înzestrat cu toate darurile divine pentru a-l reprezenta pe Cristos şi a face faptele lui Cristos, trebuie să parcurgă un itinerar de formare, ca să devină capabil să actualizeze darurile divine primite, adică să acționeze în conformitate cu potențialitățile inoculate de sacramentul primit.

Creştinul, pentru a-l putea reprezenta pe Cristos şi pentru a fi capabil să săvârşească fapte lui Cristos, trebuie mai întâi să-l cunoască pe Cristos: viața, învățătura şi operele sale salvifice.

Datorită studiilor biblice şi patristice, făcute cu grijă, astăzi, cunoaştem bine temele centrale ale vestirii lui Isus Cristos. Existând un consens unanim în ceea ce priveşte temele sau conținutul mesajului evanghelic mă voi limita să amintesc sinteza lui Ch. H. Dodd cu privire la predica apostolică referitoare la Isus Cristos.

„1. Este ziua în care s-au împlinit toate marile profeții: apare aurora erei mesianice.

2. Toate acestea se realizează în viața, moartea şi învierea lui Isus, descendentul lui David;

ministerul său este aprobat de Dumnezeu prin minuni, fapte extraordinare, semne; un Maestru cu autoritate; moartea sa a venit conform unui plan precis ce a fost indicat de profeți (cf *Fap* 3,13-14); învierea din morți.

3. Datorită învierii, Isus şade la dreapta lui Dumnezeu, devenind capul mesianic al Noului Israel. Dumnezeu l-a constituit Domn şi Cristos.

4. Spiritul în Biserică este semnul gloriei efective a lui Cristos (cf *Fap* 2,33).

5. Timpul mesianic va dura puțin şi se va sfârşi cu reîntoarcerea lui Cristos.

6. Discursul este mereu încheiat cu exortația la pocăință, darul Duhului Sfânt, promisiunea vieții veşnice"[661].

Cel botezat trebuie să primească toate informațiile cu privire la persoana lui Cristos, să-şi însuşească învățătura lui Cristos, la un

[661] J. Gavaert în *Andate e insegnate*, Elledici, Leumann 2002, pp. 228-229.

astfel de nivel, încât nu numai să fie capabil să o reproducă corect, ci şi să o înţeleagă şi să o poată aplica în viaţa sa cotidiană.

Odată cu însuşirea cunoştinţelor teoretice, creştinul trebuie să dobândească şi abilităţile necesare punerii în practică a ceea ce cunoaşte. El trebuie să ştie să facă, adică să fie capabil să săvârşească fapte determinate şi specifice, conforme cu identitatea sa creştină şi informaţia primită.

Însuşirea cunoştinţelor transmise prin cateheză, aprofundarea acestora prin studiul personal, dobândirea capacităţilor de a săvârşi acţiuni determinate şi specifice, în conformitate cu identitatea sa creştină şi cunoştinţele acumulate, trebuie să-l ducă pe creştin, în mod firesc, la atitudini clare şi coerente în trăirea credinţei creştine.

Botezatul catehizat, luminat de cunoştinţele însuşite şi abilitat de capacităţile dobândite, nu va putea să nu se decidă să acţioneze ca un creştin informat şi abilitat pentru acţiuni bune şi bine făcute. Voinţa fortificată de har, stimulată de intelectul luminat de cunoştinţele primite, şi inima lui, cucerită de exemplul de iubire efectivă a lui Cristos, vor deveni forţa stimulatoare şi determinată a acţiunilor creştine cotidiene.

Afirmăm că, din punct de vedere doctrinal, creştinul este persoana care a primit, în mod valid, sacramentul Botezului; este persoana purificată de orice păcat şi sanctificată prin harul sfinţitor; este persoana înzestrată cu virtuţile teologale: credinţa, speranţa şi iubirea; persoana care aderă prin credinţă la Cristos şi la învăţătura lui; este persoana învăluită şi transformată de spiritul lui Cristos, spirit care o stimulează, o abilitează, o susţine şi o determină să se comporte asemenea lui Cristos.

Învăţătura creştină afirmă că, din punct de vedere moral, creştinul este persoana umană botezată care acţionează în conformitate cu identitatea sa de fiu adoptiv al lui Dumnezeu, adică trăieşte în iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de aproapele asemenea lui Cristos; trăieşte în comuniune de iubire cu Cristos; trăieşte pentru Cristos, pentru a-l face cunoscut, iubit şi acceptat de oameni, întrucât el este unicul Salvator trimis de Dumnezeu Tatăl pentru mântuirea tuturor oamenilor; trăieşte săvârşind binele în favoarea tuturor, pentru a revela iubirea lui Dumnezeu,

singura capabilă să-i salveze pe oameni de suferință, de disperare şi de moartea eternă.

3. Itinerarul creştinului spre maturizarea spirituală

Pentru a ajunge la maturitatea sa spirituală, creştinul are de parcurs diverse etape. Starea de botezat, de fiu adoptiv al lui Dumnezeu, trebuie conştientizată şi abilitată pentru a se putea exprima adecvat. Astfel, creştinul trebuie să ştie, cu claritate, cine este Cristos, în care a fost încorporat prin Botez: să-i cunoască învățătura şi faptele, să le înțeleagă semnificația şi să ştie să le interpreteze; să practice virtuților teologale şi morale, călăuzit, stimulat şi susținut de Spiritul lui Cristos, pentru a deveni un instrument maleabil şi eficient, în mâna lui Cristos, care acționează şi astăzi în societatea noastră prin intermediul implicării lui.

Cred că putem afirma că un creştin a ajuns la maturitatea sa spirituală atunci când este capabil să ia, fără greutate şi fără întârziere, ci în mod liber şi responsabil, decizii creştine corecte pe care să le pune în practică consecvent.

Am putea înțelege mai uşor traseul pe care trebuie să-l urmeze creştinul pentru a ajunge la deplina sa maturitate spirituală şi pentru a fi capabil să se implice eficient în promovarea valorilor umane şi creştine, dacă facem o paralelă între itinerarul firesc al vieții umane pentru a ajunge la completa sa maturitate de acțiune şi itinerarul vieții creştine.

Aruncând o privire succintă asupra istoriei ființei umane descoperim realitatea sa existențială de *homo viator*, de om călător, de ființă în călătorie spre propria sa împlinire.

Itineranța[662] umană cuprinde omul în toată unitatea şi complexitatea sa şi-şi pune amprenta, desigur, asupra aspectului fizic, psihic, religios, moral şi spiritual.

---

[662] Notă. Acest cuvânt nu se găseşte în Dicționarul Explicativ al Limbii Române. Îndrăznesc să-l folosesc, în speranța că nu va fi considerat un barbarism exagerat, întrucât îşi are rădăcina în cuvântul *itinerar* de la latinescul *itinerarium*. Ideea pe care vreau s-o exprim prin cuvântul *itineranță* consider că nu poate fi pe deplin exprimată de cuvântul itinerar - „drum pe care se desfăşoară o călătorie" - DEX , Univers enciclopedic, Bucureşti 1998, p. 510. Prin termenul itineranță vreau să exprim ideea de mişcare şi creştere, de progres

Începutul aventurii fiecărei ființe umane coincide cu momentul conceperii. Din acel moment, ființa umană, în embrion, poartă în sine toate potențialitățile realizării omului matur, după ce străbate succesiv, prin acumulări creşteri şi dezvoltări specifice, etapele de copil, adolescent şi tânăr.

Itinerarul dezvoltării somatice a ființei umane nu este doar o simplă trecere de la o etapă la alta de viață, ci este o călătorie în care sunt implicate toate celelalte aspecte specifice omului: psihic, spiritual, moral şi religios, adică tot ceea ce este legat de persoana umană unică şi irepetabilă şi de situația sa existențială istorică.

Dacă din punct de vedere organic, somatic, ființa umană străbate principalele etape amintite, din punct de vedere psihic, omul trece succesiv de la primele experiențe psihice intrauterine la cele din etapele copilăriei, adolescenței, tinereții, vârstei mature şi ale bătrâneții.

La nivel psihic, omul trece de la o sensibilitate la alta, de la un sentiment la altul, de la o stare psihică la alta, acumulând mereu noi experiențe pe tot parcursul existenței sale istorice.

Chiar şi la nivelul intelectului şi al voinței are loc un proces similar. Rațiunea umană trece de la cele mai simple idei şi concepte, din perioada copilărie şi a adolescenței, până la ideile cele mai abstracte şi la cele mai rafinate sisteme de gândire filozofică sau teologică.

Voința umană trece de la sclavia simțurilor, specifică primelor perioade ale vieții umane şi se îndreaptă spre libertatea spirituală matură.

Memoria este supusă unui itinerar asemănător celorlalte facultăți umane. Ea acumulează mereu cunoştințe noi, le depozitează şi le oferă intelectului pentru a le valorifica.

Merită să privim şi aspectul moral, specific omului. Persoana umană are capacitatea de a trece de la uzanțe morale elementare la altele superioare, poate trece de la unele obiceiuri morale moştenite prin tradiție la virtuți umane practicate într-un mod eroic.

---

simultan în totalitatea şi unitatea ființei umane, atât la nivel fizic cât şi rațional, mintal, dar şi ideea de deplasare dintr-un loc în altul, adică un parcurs simultan interior şi exterior.

Aspectul itinerantei umane amintit anterior, continuă cu posibilitatea omului de a se elibera de un loc şi a se deplasa într-un alt loc, de a părăsi un scop şi de a se îndrepta spre o altă ţintă, de a abandona o cultură şi de a îmbrăţişa o altă cultură, de a distruge o cultură pentru a crea o altă cultură.

În realitatea sa existenţială, fiinţa umană este temporară. Nu poate să-şi realizeze toate potenţialităţile şi tendinţele sale deodată, ci numai treptat şi gradual, într-o succesiune de timp. Această realitate trebuie s-o trăiască fiecare persoană umană cu specificul propriu de bărbat sau de femeie.

„Constituţia fundamentală temporară a omului nu vrea să însemne că el trăieşte în timp ca într-un spaţiu gol şi acolo îşi face datoria sa. Timpul nu este ca o formă goală pe care el o umple. Nu este nici ca o scenă pe care el recită partea pe care viaţa i-o încredinţează. Temporalitatea vrea să însemne mai degrabă că omul, datorită naturii sale celei mai intime, trăieşte el însuşi legat de timp... şi produce mutaţii continue în lumea în care el trăieşte şi în el însuşi"[663].

Fiecare fiinţă umană iese din mâinile lui Dumnezeu neîmplinită, netotalizată, ci perfectibilă, purtând în adâncul ei chemarea stringentă spre desăvârşire. Omul exprimă această realitate prin acţiunile pe care le săvârşeşte permanent în vederea realizării sale, a atingerii scopului fixat de Dumnezeu din momentul creaţiei. Creşterea, dezvoltarea şi împlinirea este o necesitate intrinsecă omului. Omul este constituit ca o fiinţă dinamică, într-o continuă evoluţie până la realizarea sa totală. Deoarece evoluţia „este o lumină care clarifică toate faptele, curbă pe care trebuie s-o urmeze toate liniile"[664] şi omul trebuie să i se supună. În urzeala complicată a lumii, viaţa omului rămâne o mare aventură, care comportă creştere spre existenţa maximă a fiinţei, spre maturizare şi unificare: „Toată viaţa omului este orientată spre construirea propriului său destin"[665].

---

[663] M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, vol IV/2: I novissimi, Torino, Marietti 1964, pp. 14-15.

[664] P. Teilhard De Chardin, *Le phenonene humain*, Paris, Seuil 1955, p. 242.

[665] S. de Fiores, *Itinerario spirituale*, în Nuovo Dizionario di Spiritualitâ, Cinisello Balsamo 1996, p. 789.

Creştinul, conştient de realitatea sa existenţială, trebuie să ţină cont de orientarea dinamică a fiinţei sale şi să se încadreze în aceasta pentru a atinge plenitudinea vieţii sale spirituale; trebuie să-şi dezvolte viaţa sa spirituală, colaborând cu harul lui Dumnezeu, care nu suprimă natura umană, ci o presupune şi pe ea se bazează, respectându-i structurile şi legile[666]. Viaţa creştină are dinamismul său, ritmurile sale, creşterea şi dezvoltarea sa proprie.

Meditând cu atenţie textele Sfintei Scripturi, constatăm că omul credincios este invitat să trăiască existenţa sa pământească definită ca filiaţie şi slujire, bucurie şi moarte, prezenţă activă în lume şi fugă de lume, cale strâmtă şi banchet împărătesc, stabilitate şi drum de parcurs[667].

Învăţătura creştină ne cere să-l imităm pe Maestrul divin (cf *Mc* 2,4; *Lc* 9,57-62; *In* 1,43), ceea ce înseamnă o „intrare în condiţiile de viaţă ale lui Isus, a lua parte la destinul său"[668].

„Inovaţia cea mai relevantă cu privire la progresul spiritual al omului în lumea divinului este identificarea căii cu Isus «Eu sunt calea» (*In* 14,6). Strada sau comportamentul vieţii în sintonie cu voinţa lui Dumnezeu nu mai este un complex de legi sau de atitudini, ci persoana lui Isus: El este calea, întrucât este mediatorul care îl revelează pe Tatăl şi constituie unicul acces la el (*In* 14, 7-9)"[669].

Scrisoare către Evrei arată că Isus a inaugurat o „cale nouă şi vie" (*Evr* 10,20) şi El însuşi susţine drumul credincioşilor spre Ierusalimul ceresc (cf *Evr* 12,22). Sfântul Paul îi îndeamnă pe creştini: „Aşadar, după cum l-aţi primit pe Cristos Isus, Domnul, tot aşa să umblaţi în el" (*Col* 2,6) şi „umblaţi în caritate în felul în care şi Isus v-a iubit" (*Ef* 5,2).

Pentru a se realiza plenar, omul trebuie să treacă prin aceste trei etape: naştere, creştere şi maturizare. Acelaşi parcurs trebuie

---

[666] Cf A. Motte, *La vie spirituelle dans la condition charnelle*, Paris, Cerf 1968, p. 247.

[667] Cf C.V. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*, Roma, Universitas Gregoriana 1961/3.

[668] R. Schnackenburg, *Messaggio morale del NT*, Alba, Edizioni Paoline 1971/3,p. 45.

[669] S.de Fiores, *Itinerario spirituale*, în Nuovo Dizionario di Spiritualità, Cinisello Balsamo 1996, p. 791.

să-l facă şi creştinul pentru a ajunge la desăvârşirea sa. Revelaţia biblică a Noului Testament ne arată că tocmai aşa stau lucrurile.

Mai întâi, omul păcătos trebuie să se nască din nou, de sus, din apă şi Duh Sfânt. Prin „baia renaşterii şi regenerării Duhului Sfânt" (*Tit* 3,5) creştinul devine un nou-născut în Cristos, este inserat în Cristos răstignit şi glorificat (cf *Rom* 6, 3-5; *Gal* 2,20), devine fiu adoptiv al lui Dumnezeu (cf *In* 1,12-13;3,1-5) şi membru al Bisericii (cf *Fap* 2,38-41; 1*Cor* 12,13; *Ef* 5, 26). Naşterea din apă şi Duh Sfânt constituie începutul drumului unei vieţi noi, acela al urmării lui Cristos „stăpânul vieţii" (Fap 3,15), într-o dimensiune operativă şi morală, care corespunde unirii ontologice realizate de noua naştere.

Apostolul Paul insistă ca toţi creştinii să devină ceea ce sunt, adică făpturi noi, active şi vii în Cristos; trecând de la starea de potenţă la cea de act, adică de la har posedat la aceea de har operaţional, eficientizat; de la starea de a fi pur şi simplu creştin, la aceea de a fi creştin angajat, viu, activ, implicat în a trăi în conformitate cu identitatea proprie de încorporat în Cristos. Acest parcurs al creşterii în comuniune şi în acţiune comună a creştinului cu Cristos se îndreaptă inevitabil spre împlinirea totală în escatologie, realitate revelată şi astfel înţeleasă şi interpretată de teologi.

„Acum posedăm arvuna Spiritului (2*Cor* 1,22; 5,5; *Rom* 8,23). Acum în misterul Botezului omul vechi a fost ucis şi ni s-a dat o viaţă nouă, dar numai în realitatea mistico-sacramentală (cf *Rom* 6,4u). Cu aceasta ni s-a dat şi garanţia că într-o zi vom poseda bunurile viitoare, dar nu le avem încă. Ne lipseşte intrarea în drepturile Fiului, ne lipseşte corpul învierii, pe scurt, nu suntem încă conformi cu imaginea lui Cristos ceresc. Deasupra vieţii noastre stă încă mereu scris: «Suntem răscumpăraţi în speranţă» (*Rom* 8,24). Ne lipseşte încă plinătatea supremă a binelui şi a gloriei. «Şi noi, cei care avem ca prim dar Duhul, şi noi suspinăm în noi înşine, aşteptând înfierea şi răscumpărarea trupului nostru» (*Rom* 8,23). Suntem încă prizonieri în corpul pământesc (cf *Rom* 6,12; 2*Cor* 5,6), trăim încă în trup (cf *Gal* 2,20), cortul locuinţei noastre pământeşti nu este încă distrus (2*Cor* 5,1-4). Şi pentru că

noi purtăm tezaurul preţios în vase de lut, suntem expuşi la tot felul de suferinţe, chinuri, lupte, trebuie să luptăm constant şi împotriva trupului, care luptă în noi cu spiritul pentru supremaţie (cf *Gal* 5,17). «Viaţa noastră este încă ascunsă cu Cristos în Dumnezeu» (*Col* 3,3), ea se va revela numai în viitor (cf *Rom* 8,18), când ziua aşteptată «a revelării fiilor lui Dumnezeu» se va ivi (*Rom* 8,19). Numai parusia deci, aduce completa răscumpărare, posesia, de fapt, a bunurilor mântuirii este fără restricţii"[670].

4. Parusia, împlinirea creştinului

Creştinul, înainte de a ajunge la ţinta finală, trebuie să parcurgă un drum lung de muncă, de maturizare şi de creştere, începând de la copilărie şi până la vârsta matură.

Aceasta înseamnă că este necesară trecerea de la etapa infantilă a credinţei şi a cunoaşterii lui Cristos la cea matură, cea a cunoaşterii înţelepciunii divine şi a angajării în urmarea lui Cristos, în orice situaţie a vieţii, până la sacrificiul suprem, dacă aceasta ar fi necesar pentru a dovedi fidelitatea totală faţă de el.

Învăţătura Noului Testament arată necesitatea trecerii creştinului de la etapa copilăriei credinţei şi acţiunii la cea a maturităţii; de la vârsta infantilă „pentru a creşte spre mântuire" (*1Pt* 2,2). Neofiţii, cei nou-născuţi în Cristos, care continuă să se hrănească cu lapte pentru că nu pot să se hrănească cu un aliment solid, trebuie să fie atenţi să nu rămână „copii purtaţi de valuri şi duşi încoace şi încolo de orice vânt al învăţăturii" (*Ef* 4,14), ci dimpotrivă trebuie „să crească în toate pentru el care este capul, Isus Cristos" (*Ef* 4,15).

Desigur, creştinul nu trebuie să rămână la stadiul iniţierii în credinţă, care se caracterizează prin lipsă de experienţă, nestatornicie, incapacitate de aprofundare a înţelepciunii divine; el este chemat să devină adult în Cristos, acumulând un discernământ matur, fiind capabil să respingă orice eroare şi să trăiască conform adevăratei caritaţi.

Aşa cum fiecare fiinţă umană vine în această lume neîmplinită, ci perfectibilă, la fel creştinul abia botezat este încă în drum spre

---

[670] A. Wikenhauser, *La mistica di San Paolo*, Brescia, Morcelliana 1958, p. 171.

perfecțiune, spre realizarea sa plenară escatologică. Cu fiecare zi creştinul trebuie să progreseze pentru a se apropia de maturitatea lui Cristos (cf *Col* 1,26; *Ef* 4,13).

Sfântului Iacob susține că a ajuns la perfecțiune creştinul căruia nu-i lipseşte nimic (cf *Iac* 1,4), nu păcătuieşte cu limba (cf *Iac* 3,2) şi practică legea perfectă a libertății, adică legea carității (cf Iac 1,25; 2,8).

Necesitatea progresului spiritual constant al creştinului este susținută şi de sfântul Ioan în cartea Apocalipsului atunci când afirmă „cel care este sfânt încă să se sfințească" (*Ap* 22,11).

Isus însuşi cere un progres spiritual continuu atunci când afirmă: „Fiți desăvârşiți precum Tatăl vostru ceresc este desăvârşit" (*Mt* 5,48).

Cunoaşterea profundă a Revelației, capacitatea de a discerne cu uşurință între bine şi rău, între adevăr şi eroare, precum şi practica perseverentă şi solidă a carității îl fac pe creştin un veritabil maestru, un maestru care învață asemenea lui Isus, cu autoritate.

Creştinul matur, iluminat şi călăuzit de Duhul lui Cristos, este capabil să dea o orientare justă vieții sale, s-o integreze în planul lui Dumnezeu şi să interpreteze toate evenimentele vieții sale ca fiind o intervenție a lui Dumnezeu în favoarea realizării sale totale. Creştinul trebuie să progreseze mereu în cunoaşterea lui Cristos şi a acțiunii sale salvifice şi să treacă de la omul trupesc, cel închis în orizonturile sale umane egoiste şi doar terestre, la cel spiritual care înțelege şi interpretează viața sa ca pe un loc al acțiunii divine şi ca pe un instrument în mâna lui Cristos, capabil să favorizeze răspândirea Împărăției lui Dumnezeu în lume, şi să ducă la desăvârşire opera răscumpărării.

În conformitate cu planul divin, creştinul trebuie să tindă să reproducă, în propria sa viață, imaginea lui Cristos printr-o progresivă participare la viața lui Cristos înviat.

Perfecțiunea creştină implică nu numai identificarea cu Cristos înviat, ci şi cu Fiul lui Dumnezeu în istoria sa umană (cf *Ef* 4,11.20). Trăind în aceste coordonate, creştinul colaborează cu Cristos la edificarea Bisericii pentru a ajunge „starea omului perfect, la măsura staturii plinătății lui Cristos" (*Ef* 4,13).

„Putem conclude că, după viziunea biblică, «creştinul nu este niciodată un *sosit* (*Fil* 3,12), dar în cursa lui de înaintare, în marşul său spre perfecţiune, aspiră neîncetat să ajungă, în puterea Duhului Sfânt, la statura perfectă a lui Cristos». El nu poate să se fosilizeze pentru că în stadiul său intermediar este solicitat atât de trecut cât şi de viitor să umble şi să crească. În spatele său stă germenul vieţii primite în Botez de regenerare care trebuie să fie dezvoltat într-o existenţă autentic filială până la atingerea ţelului suprem al gloriei; în faţa sa, creştinul îl găseşte pe Cristos, modelul perfect şi calea vie, pentru a accede la ultimele realităţi"[671].

Sfântul Augustin după ce identifică virtutea caritătii cu centrul, esenţa, măsura şi scopul vieţii creştine, care îl duce pe creştin la progresul său veritabil, afirmând: „Cu cât iubeşti mai mult cu atât te înalţi mai sus"[672], adaugă, accentuând necesitatea constantă a progresului: „Să-ţi displacă întotdeauna ceea ce eşti, dacă vrei să ajungi la ceea ce nu eşti încă. De fapt, acolo unde te simţi bine, te opreşti; şi spui de-a dreptul: ajunge aşa, şi astfel, te prăbuşeşti. Adaugă continuu, mergi mereu, mergi înainte încontinuu: nu te opri de-a lungul drumului, nu te întoarce, nu devia. Acela care nu merge înainte dă înapoi...Mai bine un şchiop pe drum decât un alergător în afara drumului"[673].

5. Profilul creştinului matur

Din cele aprofundate până acum, putem spune că un creştinul este matur atunci când:

- cunoaşte la un nivel elevat doctrina creştină propusă de autoritatea Bisericii;
- acceptă, prin credinţă, adevărurile revelate şi expuse sistematic de Magisteriul Bisericii;
- îşi călăuzeşte gândirea după adevărurile cunoscute;
- îşi conformează voinţa şi acţiunea cu adevărul cunoscut;

---

671 S. de Fiores, *Itinerario spirituale*, în Nuovo Dizionario di Spiritualita, Cinisello Balsamo 1996, pp. 795-796.

672 Augustin De Hippona, *Enarratio in Ps. 83,10*: CCL 39, p. 1155.

673 Augustin De Hippona, *Sermo 168,18*: PL 38, p. 926.

- cunoaşte mijloacele prin care îşi poate aprofunda bagajul de cunoştinţe creştine;
- cunoaşte riturile sacramentale şi semnificaţia acestora pentru viaţa creştină;
- primeşte în spirit de profundă credinţă, sfintele Taine pentru a progresa în sfinţenie;
- este capabil să transmită ordonat şi inteligibil *catehizanzilor*[674] adevărurile doctrinei creştine, după care el însuşi îşi călăuzeşte viaţa;
- îşi ordonează crezul şi viaţa cotidiană în conformitate cu virtuţile teologale: credinţa, speranţa şi iubirea, şi cu virtuţile cardinale: prudenţa, dreptatea, tăria, şi cumpătarea;
- este capabil să treacă de la nivelul de creştin educat, cunoscător al învăţăturii creştine, la nivelul de aplicare, în viaţa zilnică, a principiilor cunoscute şi la primirea frecventă şi cu pregătirea necesară a sfintelor Taine, izvoare şi mijloace de sfinţenie;
- este capabil să treacă de la creştinul practicant - care se roagă zilnic, posteşte la timpurile prescrise de Biserică, îşi achită datoriile faţă de Biserică, primeşte sfintele Taine cu credinţă şi suflet curat, participă la Sfânta Liturghie duminica şi în sărbătorile de poruncă şi se abţine de a face rău cuiva - la creştinul implicat, capabil să ia responsabil decizii înţelepte de promovare a valorilor autentic creştine în familie, în comunitatea eclezială locală şi în întreaga societate.

Creştinul autentic este cel implicat. Creştinul bine informat şi educat, cel care se roagă, posteşte şi primeşte frecvent sfintele Taine cu dispoziţiile necesare, nu poate să rămână închistat în carapacea autosuficienţei sale sau să se închidă în turnul de fildeş al practicilor sale religioase, ci va simţi imperios nevoia de a se implica la nivel familial, comunitar-eclezial şi chiar social, întrucât *caritas Christi urget nos*, (*2Cor* 5,14), după cum afirmă sfântul Apostol Paul. Creştinul laic matur înţelege că, făcând parte din

---

[674] Termenul este introdus şi folosit de Enăşoae Iosif în cartea *De la kerigmă la cateheza sistematică*, Sapientia, Iaşi 2007, cu semnificaţia de *cei care vor trebui să fie catehizaţi*. Notă: Pentru mai multe lămuriri vezi nota 14 de la pagina 134 a cărţii amintite mai sus.

Biserică, trupul mistic al lui Cristos, este chemat să fie un membru viu al acestui corp misterios şi, prin urmare, trebuie să contribuie la „desăvârşirea sfinţilor în vederea lucrării slujirii spre edificarea trupului lui Cristos, până când vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la omul desăvârşit, la măsura staturii plinătăţii lui Cristos" (*Ef* 4, 12-13), până când toţi oamenii vor ajunge „la cunoaşterea adevărului" (*1Tim* 2,4) şi la sfinţirea şi mântuirea lor, conform planului divin (cf *1Tim* 2,4).

6. Implicarea responsabilă, misiunea creştinului laic matur

Creştinul laic matur este chemat să se implice în apărarea şi promovarea valorilor creştine la nivel familial, eclezial şi social. Întrucât misiunea laicului de a se implica pentru apărarea şi promovarea valorilor creştine este atât de vastă mă voi limita să schiţez câteva aspecte legate de apărarea şi promovarea valorilor familiei tradiţionale monogamice.

Învăţătura creştină susţine că familia creştină ia naştere prin consensul a două persoane botezate, un bărbat şi o femeie, consens ratificat prin Sacramentul Căsătoriei, de a convieţui în iubire reciproc binevoitoare, generoasă, fidelă, rodnică şi până la moartea unuia dintre soţi. Căsătoria a doi botezaţi, a unui bărbat şi a unei femei, din orânduirea divină a lui Cristos, devine Sacrament sau Taină, mijloc de sfinţire şi de mântuire a soţilor creştini.

Catehismul Bisericii Catolice afirmă că „Sacramentele sunt semne eficiente ale harului, instituite de Cristos şi încredinţate Bisericii, prin care ne este împărtăşită viaţa dumnezeiască"[675].

Taina Căsătoriei, prin care se înfăptuieşte familia creştină, este un semn evident, vizibil şi sensibil, al harului oferit de Cristos soţilor prin care ei devin o imagine vizibilă şi eficientă a iubirii trinitare, prezente în societatea umană actuală. Soţii creştini sunt abilitaţi şi chemaţi să exprime, în comuniunea lor de iubire reciprocă, iubirea veşnică şi mereu eficientă a Sfintei Treimi faţă de toţi oamenii. Soţul creştin este chemat să reprezinte şi să manifeste iubirea fidelă, gratuită, tandră şi generoasă a lui Dumnezeu

---

675 CATEHISMUL BISERICII CATOLICE, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice de Bucureşti, Bucureşti, 1993, nr. 1131.

față de soția sa şi, în cazul în care a devenit tată, față de copiii săi, iar la rândul ei soția trebuie să manifeste aceeaşi iubire față de soțul ei şi față de copiii ei, în cazul în care a devenit mamă.

Creştinul matur trebuie să cunoască bine valorile perene ale familiei umane şi creştine pe care trebuie să le apere şi să le promoveze cu tărie şi consecvență, mai ales în timpurile actuale când se răspândesc tot felul de idei, opinii şi curente contrare valorilor familiei monogamice.

Laicul creştin, care cunoaşte şi exprimă matur valorile sale proprii, constată uneori cu surprindere, că societatea în care trăieşte este asaltată şi năpădită de tot felul de curente culturale care încearcă cu tenacitate să propună idei contrare convingerilor creştine cu privire la persoana umană, la demnitatea familiei monogamice şi la transmiterea şi apărarea vieții.

Un nou curent antropologic care se răspândeşte astăzi nu numai că refuză să recunoască familiei monogamice stabile rolul de nucleu necesar şi de celulă vitală a societății, ci şi împiedică acțiunea de focalizare a atenției întregii societăți umane asupra familiei monogamice ca izvor al vieții, al existenței şi a capacității de realizare a societății însăşi, propunând noi modele de familie.

Curente culturale noi vor să impună, cu o prepotență inimaginabilă, în societatea actuală, o veritabilă revoluție antropologică; o nouă viziune antropologică în privința sexualității umane. Această nouă viziune antropologică, propune cu încăpățânare, până la impunere, un nou mod de înțelegere a sexualității umane şi un nou mod de trăire a relațiilor sexuale. Noua viziune antropologică propune *noi modele de familie*, care de fapt sunt cupluri monosexuale, constituite de homosexuali sau de lesbiene, uniuni consensuale, cuplurile de divorțați recăsătoriți, cuplurile de concubinari, cupluri stabile de amanți, cunoscute şi acceptate de soți şi de societate, precum şi familiile monoparentale. Noua antropologie subminează şi amenință grav structurile fundamentale ale antropologiei laice şi creştine, prin ideile pe care le răspândeşte.

Creştinul laic matur trebuie să cunoască ideile ce se răspândesc astăzi pentru a fi capabil să le contracareze, susținând valorile autentice ale familiei tradiționale. Iată câteva dintre ideile pe care le vehiculează noua orientare antropologică:

- refuzul de a mai recunoaşte starea *de facto* a naturii umane, împărtăşită de cele două sexe, bărbat şi femeie;

- considerarea sexualităţii şi a relaţiilor interpersonale umane, doar ca un simplu fapt cultural, rod al gândirii şi al deciziei oamenilor, şi nu ca o realitate existenţială, ontologică;

- refuzul categoric al evidenţei, care arată că societatea umană este alcătuită din bărbaţi şi din femei, întrucât sexualitatea umană este un dat ontologic, pentru că fiecare om poartă evident întipărită, în structura sa personală existenţială, elementele specifice unuia dintre cele două sexe, adică este ori bărbat ori femeie;

- introducerea insidioasă a termenului gen pentru a înlocui termenul sex;

- introducerea cu insistenţă agasantă a termenului cuplu pentru a desemna o relaţie constituită prin decizia a două persoane, indiferent dacă sunt de sexe diferite sau sunt de acelaşi sex, pentru a înlocui termenul familie.

Aceste idei, împreună cu altele nemenţionate aici, sunt o veritabilă ameninţare la adresa antropologiei, propuse şi acceptate fără rezervă, până astăzi, de toate culturile bine structurate ale tuturor timpurilor, precum şi o înspăimântătoare subminare a structurilor fundamentale ale fiinţei umane, aîe familiei şi ale societăţii însăşi, ce pot avea urmări negative, imprevizibile şi incalculabile.

Creştinul laic matur trebuie să cunoască şi să analizeze responsabil această nouă orientare antropologică, ce vrea să se impună forţat în societatea actuală, pentru ca

- să găsească soluţii adecvate pentru a apăra identitatea sexuală a fiecărei persoane umane;

- să protejeze şi să promoveze demnitatea fiecărei persoane umane, indiferent de sexul acesteia;

- să apere dreptul inalienabil al fiecărui bărbat şi al fiecărei femei „de a întemeia în mod liber o familia"[676] monogamică;

---

[676] Ioan Paul II, *Discurs la Adunarea Generală a Naţiunilor Unite* (2.10.1979), 13, în Acta Apostolicae Sedis 71 (1979), pp. 1152-1153.

- să susțină cu tărie dreptul soțului şi al soției de a oferi viață copiilor lor, prin acte intime conjugal-genitale, într-un climat de iubire umană reciprocă, autentică, generoasă şi disponibilă;

- să apere dreptul copilului de a avea o familie veritabilă, un tată propriu şi o mamă proprie, nu un tată sau o mamă surogat şi „de a trăi într-o familie unită"[677].

- să apere dreptul copilului „de a creşte în sânul mamei"[678], de a-i cunoaşte şi a-i avea alături pe părinții care l-au zămislit firesc, printr-un act uman conjugal-genital, şi nu în urma unei fecundări artificiale;

- să apere dreptul copilului de a se naşte şi de a se bucura de prezența părinților, care împreună, în deplină iubire grijulie şi armonie familială, să-l crească şi să-l educe în conformitate cu convingerile lor, „într-un ambient moral, favorabil dezvoltării propriei personalități"[679];

- să apere dreptul copilului de a avea o familie lărgită, adică frați şi surori, bunici, mătuşi, unchi sau alte rude.

7. Implicarea eficientă cere cunoaştere adecvată

Credinciosul laic trebuie să fie conştient că noul curent antropologic care vrea să se impună cu o perseverență diabolică, amenință demnitatea umană, fundamentele familiei şi chiar structurile societății umane. Acest noul curent antropologic a început un veritabil război împotriva culturii antropologice tradiționale, introducând în societatea actuală noi idei şi opinii cu privire la sexualitatea umană şi la familie.

Lupta acerbă pe care o duce această nouă orientare antropologică, cu un tupeu incredibil, este îndreptată împotriva valorilor familiei tradiționale, voind să impună un nou model de familie, mai bine zis un nou model de cuplu.

Curentul nou antropologic, care luptă cu îndârjire pentru a se impune forțat, vrea să destabilizeze societatea, intoxicând-o cu

---

677 Ioan Paul II, *Discurs la Adunarea Generală a Națiunilor Unite* (2.10.1979), 13, în Acta Apostolicae Sedis 71 (1979), pp. 1152-1153.

678 Ibidem.

679 Ioan Paul II, Scrisoarea enciclică, *Cantesimus annus* 47, în Acta Apostolicae Sedis 83 (1991), pp. 851-852.

„un limbaj ambiguu"[680], şi să formeze o societate fluidă, incapabilă să discearnă între valorile perene, susținute anterior, şi opiniile noi, infiltrate în mintea oamenilor prin fraudarea adevărului, falsificarea lui şi „prin manipularea limbajului"[681].

În dorința de a-şi realiza, cu orice preț, scopul final şi anume discreditarea şi distrugerea familiei tradiționale şi impunerea recunoaşterii homosexualității şi a grupurilor minorităților sexuale, ca o necesitate, acest curent atacă frontal ideea sexualității de până acum. Nu vrea să accepte diferența sexuală dintre bărbat şi femeie, ca fiind o realitate ontologică a naturii umane, şi se încăpățânează să susțină, împotriva evidenței, că „feminitatea şi masculinitatea nu ar fi determinate fundamental de sex, ci de cultură"[682], de alegerea culturală a omului adult.

Conform opiniei susținătorilor noii teorii antropologice, sexualitatea umană nu este o caracteristică esențială a naturii umane, ci este o alegere pe care o face omul adult după bunul său plac. După noua teorie antropologică, bărbatul sau femeia nu este bărbat sau femeie din momentul conceperii, realitate evidentă la naştere, ci este bărbat sau femeie datorită alegerii şi a deciziei sale de a fi bărbat sau femeie, independent de sexul întipărit în individualitatea sa personală.

Noul curent antropologic susțin că fiecare individualitate umană, ca subiect responsabil, are dreptul să-şi aleagă propriul gen, adică poate să decidă cărui sex vrea să-i aparțină şi cum să-şi trăiască propria sexualitate aleasă.

Credinciosul laic este bine să rețină că noul curent antropologic a înlocuit doi termeni clari, consacrați pentru a defini realitatea profundă umană cu alți termeni ambigui.

Astfel, termenul *persoană* este înlocuit cu cel de *individ*, iar cel de *sex* cu termenul de *gen*. Ținând cont de noul limbaj folosit

---

[680] J. Burggraf, *Genere (Gender)*, în Lexicon (a cura del) Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Nuova edizione ampliata, Bologna 2006, p. 504.

[681] A. Lobato, *Nuovi diritti umani*, în Lexicon (a cura del) Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Nuova edizione ampliata, Bologna 2006, p. 740.

[682] J. Burggraf, *Genere (Gender)*, în Lexicon (a cura del) Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Nuova edizione ampliata, Bologna 2006, p. 503.

putem spune că *individul*, şi nu persoana, îşi alege *genul* căruia vrea să-i aparţină, şi nu sexul.

Termenul gen, conform Dicţionarului explicativ al limbii române[683], înseamnă: *fel, soi, tip* sau *felul de a fi al cuiva.*

„În timp ce termenul «sex» se referă la natură şi implică două posibilităţi (bărbat şi femeie), termenul «gen» este lut din lingvistică, în care se disting trei variante: masculin, feminin şi neutru. Diferenţa dintre bărbat şi femeie nu ar corespunde, prin urmare - dincolo de diferenţele vizibile morfologice - unei naturi «date», ci ar fi simple construcţii culturale «plăsmuite» pe rolurile şi stereotipurile care în fiecare societate se atribuie sexelor (roluri construite social)[684].

Această orientare sexuală foloseşte termenul *gen* nu pentru a recunoaşte apartenenţa la un anumit sex, ci pentru a indica alegerea subiectivă făcută de un individ uman. Individul uman refuză să recunoască propriul sexul biologic, determinat de numărul de cromozomi, şi decide el cărui sex, sau, mai corect, cărui gen vrea să-i aparţină. Acest mod de gândire vrea să anuleze diferenţa sexuală dintre bărbat şi femeie şi să-i reducă pe toţi la nivelul de indivizi care îşi decid singuri genul căruia vor să-i aparţină.

După opinia acestor noi antropologii, ar existenţa patru, cinci sau chiar şase genuri: hetrosexualul masculin, heterosexualul feminin, homosexualul, lesbiana, bisexualul şi nediferenţiatul sexual. Masculinitatea şi feminitatea nu rezultă în nici un mod că ar fi unicele derivate naturale ale dihotomiei sexuale biologice. În acest fel, orice activitate sexuală ar fi justificată[685].

După noua teorie, trebuie schimbat şi conceptul de familie. Dacă până acum, familia desemna o unire intimă de iubire şi de viaţă dintre un bărbat şi o femeie, ratificată printr-un act oficial de căsătorie, conform noului curent cultural, de acum, familia nu este

---

683 DICŢIONAR EXPICATIV AL LIMBII ROMÂNE, Academia Română, Institutul de lingvistică Iorgu Iordan, Ediţia a II-a, Unives enciclopedic, Bucureşti 1998, p. 417.

684 J. Burggraf, *Genere (Gender)*, în Lexicon (a cura del) Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Nuova edizione ampliata, Bologna 2006, p. 503.

685 Cf J. Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York-London 1990, p. 6.

altceva decât o uniune de orice fel dintre doi indivizi, ce pot fi de acelaşi gen, adică doi bărbaţi sau două femei, sau doi indivizi de acelaşi sex dar care se consideră de genuri diferite, după opţiunea făcută. Acest concept despre căsătorie subminează fundamentele căsătorie şi ale familiei şi ameninţă să producă o gravă disoluţie a societăţii.

Cei care propagă asemenea idei despre familie vor să impună forurilor legiuitoare să elaboreze legi care să recunoască acestor uniuni dreptul de a exista, dreptul de a fi considerate cupluri familiale, precum şi dreptul de a adopta copii şi de a-i educa conform concepţiei lor homosexuale. Dacă se va ajunge la apărarea prin legi a acestor concepte vor apărea tulburări grave ale ordinei morale publice şi se va creea o societate fluctuantă.

Aproape că nu ne mai minunăm aflând că noul curent antropologic impune un nou mod de a fi concepuţi copiii. Noua cultură propune separarea legăturii dintre actele conjugal-genitale dintre un bărbat şi o femeie de actul procreator. Este anacronic, după noua cultură, să se susţină ideea conform căreia copiii trebuie să se zămislească într-o familie monogamică, drept rod al iubirii conjugale, manifestată în unirea intimă genitală a unui bărbat şi a unei femei, într-un climat de iubire matrimonială, fidelă şi generoasă, ci copiii pot fi concepuţi, într-un laborator, utilizând chiar calculatorul. Copiii nu vor mai fi rodul comuniunii intime genitale dintre un soţ şi o soţie, ci vor fi rodul unei fecundări artificiale şi al inseminării unei femei, purtătoarea unui produs de concepţie, realizat în laboratorul medicului genetician. ŞÎn Consiliul Europei, în curând, se va dezbate propunerea legislativă cu privire la conceperea asistată şi la reproducerea artificială a copiilorţ.

În cazul în care acest nou curent cultural va reuşi să se impună pe o scară largă, în societatea actuală, apare riscul să se ajungă la situaţia ca, bărbaţii şi femeile, soţii şi soţiile, să-şi piardă propria demnitate şi să li se refuze dreptul de a zămisli copii fără o asistenţă medicală computerizată. Există riscul ca copiii să fie zămisliţi într-un laborator cu ajutorul unui computer, care va programa sexul copilului, culoarea ochilor, culoarea pielii precum şi alte caracteristici fizice ale acestuia.

8. Efectele implicării laicului creştin

Creştinul laic, în colaborare strânsă cu şcoala şi Biserica, principalele instituţii responsabile cu educaţia şi apărarea drepturilor inalienabile ale fiecărei persoane umane, trebuie să se implice cu toată fiinţa să demaşte şi să contracareze aceste opinii eronate, care ameninţă demnitatea persoanei umane, a familiei şi a societăţii umane, printr-o formare solidă a unei conştiinţe clare umano-creştine a tinerilor şi a adulţilor. Implicarea laicului creştin într-o asemenea activitate nu urmăreşte, cum ar putea să fie acuzată de propagatorii noului curent antropologic, impunerea şi apărarea fanatică a doctrinei şi a moralei creştine, ci, mai degrabă, vrea cu fermitate să apere esenţa omului, demnitatea şi drepturile sale inalienabile, naturale şi creştine.

Acţiunea de informare şi de formare corectă, la care trebuie să se angajeze laicul creştin împreună cu şcoala, Biserica şi societatea civilă, nu trebuie văzută ca o luptă îndreptată, în mod direct, împotriva anumitor persoane, ci o luptă împotriva ideilor false şi eronate, propuse de noul curent antropologic. Prin aceasta se urmăreşte recunoaşterea şi apărarea demnităţii bărbatului şi a femeii, a unităţii familiei monogamice, a demnităţii actelor intime conjugale, capabile să genereze într-un climat uman copiii, precum şi dreptul şi datoria părinţilor de a fi primii şi principalii educatorii ai propriilor copii.

Este necesară o cultură solidă care să le arate clar bărbaţilor şi femeilor demnitatea lor de persoane responsabile, drepturile lor fundamentale, precum şi obligaţiile lor de apărare a valorilor autentice umane şi creştine.

Familia, cu valorile sale proprii şi inalienabile, este câmpul vast în care credinciosul laic matur este chemat să se implice cu toată fiinţa sa. Când va simţi că valorile familiei creştine sunt ameninţate, de diverse curente antropologice eronate, laicul responsabil nu va înceta să se implice şi politic pentru ca să se dea legi corecte care să apere aceste valori.

Implicarea laicului creştin, cu spirit de responsabilitate, pentru apărarea şi promovarea valorilor autentice ale familiale, la nivel eclezial şi social, dezvăluie nivelul de maturitate a acestuia. Cu cât se dedică mai mult acestei activităţi, mobilizând multe persoane

cu funcții importante, care pot interveni la niveluri înalte, chiar legislative; cu cât glasul faptelor sale şi al persoanelor adunate în jurul său, mânate de aceleaşi idealuri, va răsuna mai distinct şi mai puternic, cu atât va dovedi mai bine maturitatea sa umană şi creştină şi spiritul său de responsabilitate, în cadrul comunității ecleziale şi a societății în care trăieşte.

Creştinul laic, bine format şi implicat, este o garanție a vitalității Bisericii, care contribuie la salvarea valorilor umane şi la formare unei mentalități adecvate, cu privire la demnitatea şi valoarea fiecărei persoane umane, ca şi a demnității, valorii şi a rolului de neînlocuit al familiei în perpetuarea şi progresul autentic al societății civile.

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Virtutea iubirii – temelie a familiei creştine[686]

Conf. Dr. Mihai Valentin VLADIMIRESCU
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Craiova

Rezumat

Studiul de față își propune evidențierea dimensiunilor principale ale virtuții iubirii creştine, înțeleasă atât ca imagine a relației lui Iisus Hristos cu Biserica, cât şi ca principiu esențial al întemeierii unei familii creştine modelate ca reflexie a comuniunii intratrinitare. În acest scop sunt analizate pasajele biblice fundamentale în această privință, atât din Vechiul, cât şi din Noul Testament, precum şi opiniile unora dintre cei mai importanți Părinți şi teologi creştini.

Deşi putem spune despre virtutea iubirii că a fost tratată şi comentată în decursul istoriei mai mult decât orice altă valoare morală a umanității, subtilitatea şi profunzimea subiectului îndeamnă permanent la reconsiderări, reinterpretări şi nuanțări, în special din perspectiva spiritualității creştine. Începutul secolului XXI aduce, din perspectiva înțelegerii iubirii ca principal resort al familiei creştine, noi dificultăți de înțelegere şi de aplicare, dificultăți generate în principal de incapacitatea receptării corecte a sensului profund eshatologic al iubirii. Iubirea a fost astăzi transformată în principiu al utilitarismului, al centrării pe ego şi pe hedonism, astfel încât, pentru omul contemporan, ea nu mai este de la sine înțeleasă ca temelie a vieții veşnice întru Hristos. Mai degrabă, iubirea pare a fi un simplu mecanism de supraviețuire şi confort în societate. Reintegrarea sensului real al acestei valori a umanității în patrimoniul omului contemporan nu este uşoară, mai ales din pricina faptului că el a dezvoltat o aversiune față de înțelegerea spirituală a realității.

[686] Această lucrare a fost finanțată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

Analizând iubirea umană, Michel Phillippe Laroche plasează această înclinație a omului spre comuniunea cu celălalt în cadrul mai larg al comuniunii dintre om şi Dumnezeu, pe care o numeşte „unica iubire desăvârşită - să devii una cu Dumnezeu, să te uneşti cu Dumnezeu"[687]. Unirea omului cu Dumnezeu reprezintă atât țelul suprem spre care tinde firea omenească, cât şi latura iconică desăvârşită în divino-umanitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Sentimentele umane, deşi îşi au izvorul în realitatea ființială creată de Dumnezeu, prezintă, totuşi, o anumită imperfecțiune, atâta vreme cât rămân în afara divinelor energii sfințitoare necreate. Aşadar, în sensul ei plenar, iubirea presupune atât exprimarea exterioară a sentimentelor omeneşti de căutare a unirii cu celălalt, cât şi manifestarea unei dorințe harismatice, „prin lepădarea de sine în folosul celuilalt - lepădare de eul paseist, legat de educație, de imaginile pe care a apucat să şi le facă despre sine sau pe care alții le-au impus"[688].

Este interesant de observat cum înțelepciunea dumnezeiască ilustrează armonia acestei căutări a celuilalt. O regăsim încă din primele pagini ale Sfintei Scripturi, în cartea Genezei, unde modalitatea în care Dumnezeu o creează pe Evă apare ca având o importanță crucială pentru problema de față. Spre deosebire de restul creației şi de Adam, Dumnezeu nu o creează pe Eva din pământ (Gen. 2,7), ci din însuşi trupul celui ce avea să îi devină bărbat, folosindu-Se de una dintre coastele acestuia (Gen. 2,21). Semnificația acestei modalități creatoare, deşi nu este înfățişată în mod explicit, poate fi lesne dedusă din referatul biblic. Eva nu a fost creată din latura cugetătoare a lui Adam, pentru a-l domina, nici din picioarele sale, pentru a fi supusă acestuia, ci dintr-una din coastele sale, „pentru a-i deveni egal, pentru a se sălăşlui sub brațul său în semn de protecție, şi pentru a locui aproape de inima sa în semn de iubire"[689].

---

[687] M. P. Laroche, *Un Singur Trup - Aventura Mistică a Cuplului*, traducere şi adaptare de Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timişoara, 1995, p. 15.

[688] *Ibidem*, p. 27.

[689] Maniera în care Dumnezeu îi creează pe primii oameni dezvăluie intenția fără echivoc de a-i crea bărbat şi femeie. Fiecare dintre ei are nevoie de celălalt pentru împlinirea proprie. Fiecare dintre aceştia sunt datori să îşi accepte

Experiența sinelui ca transcendență în experimentarea persoanei celuilalt se găseşte într-o strânsă relație cu realitatea cea mai presus de fire a iubirii intratrinitare. Aceast raport intim dă naştere unei unități care face posibilă sfințirea cuplului familial, a cărui existență începe prin Sfânta Taină a Cununiei şi se continuă prin tărirea unei vieți sub semnul iubirii, sub semnul autodepăşirii permanente, în scopul căutării fericirii celuilalt. Acest fapt este magistral pus în evidență de părintele profesor Dumitru Stăniloae, atunci când accentuează importanța vederii lui Dumnezeu prin persoana celuilalt: „Faptul că putem vedea pe Dumnezeu prin altul, că iubirea față de altul ni-l face pe acela transparent al lui Dumnezeu, e un dar al Întrupării Cuvântului. Prin aceasta Cuvântul lui Dumnezeu ne-a dat putința să-L vedem prin fața omenească, mai întâi în El însuşi, apoi în toți cei în care Hristos se sălăşluieşte, sau continuă să Se Întrupeze prin Taine. Numai pentru că Hristos ca Dumnezeu e transparent în altul şi înfrumusețează pe altul, acest altul ni se arată vrednic de o iubire nesfârşită; iubirea față de acest altul nu se epuizează niciodată. În afară de Hristos, iubirea permanentă față de un om concret ar fi fost imposibilă"[690].

Pasajul biblic noutestamentar în care virtutea iubirii este definită în mod cuprinzător este capitolul al treisprezecelea al Primei Epistole către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel. Acest *locus classicus* al spiritualității creştine a fost considerat, atât din punct de vedere literar, cât şi religios, un minunat poem de preamărire a dragostei. Dar consecințele sale etice şi chiar dogmatice sunt mult mai importante decât perfecțiunea sa estetică. Pasajul oferă omului modelul suprem după care el este chemat să îşi modeleze iubirea, atât față de Dumnezeu şi de oameni, în general, cât şi față de soție, respectiv soț, întrucât el poate şi

---

rolurile, atât sexual-funcționale cât şi pe cele duhovnicești, aşa cum au fost rânduite de Dumnezeu (S. Bacchiochi, *The Marriage Covenant – A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage, Biblical Perspectives*, Lane Springs, Michigan, 1991, p. 24).

[690] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1997, p. 120.

trebuie să fie aplicat la nivelul familiei creştine. Totuşi, dat fiind specificul iubirii creştine, transpunerea lui *agapē* din discursul paulin în sfera vieţii familiale nu este un proces simplu şi el presupune atingerea unui anumit nivel de evoluţie spirituală a cuplului. Reproducem aici integral *imnul dragostei*, pentru că el reprezintă principalul izvor revelat pe baza căruia se va derula în continuare expunerea noastră:

„1. De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător.

2. Şi de aş avea darul proorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.

3. Şi de aş împărţi toată avuţia mea şi de aş da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte.

4. Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă, nu se trufeşte.

5. Dragostea nu se poartă cu necuviinţă, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul.

6. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr.

7. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă.

8. Dragostea nu cade niciodată. Cât despre proorocii - se vor desfiinţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi;

9. Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim.

10. Dar când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa.

11. Când eram copil, vorbeam ca un copil, simţeam ca un copil; judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului.

12. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu.

13. Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea şi dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea" (1 Cor. 13,1-13).

Constatarea pe care o face, în finalul pasajului citat, Sfântul Apostol Pavel trebuie citită în sensul că iubirea în forma ei plenară, dumnezeiască, subzistă chiar şi acolo unde toate celelalte realităţi ontologice pozitive sunt absente sau mult atenuate. Iubirea omenească, chiar şi în manifestările sale cele mai aproape

de desăvârşire, poate ceda, se poate diminua, sau poate chiar dispărea. Dar iubirea divină, manifestată prin însăşi întruparea Fiului lui Dumnezeu şi prin actele mântuitoare săvârşite de Mântuitorul Iisus Hristos nu va cădea niciodată, continuând să îşi împrăştie razele independent de existenţa sau inexistenţa iubirii omeneşti. „Va exista o vreme când proorociile, fie trecute sau prezente, nu vor mai fi necesare, dar dragostea va continua. Deasemenea, darul limbilor şi darul cunoaşterii sunt limitate, dragostea însă va fi perpetuă. Trăind întru dragoste chiar şi experienţa raiului va fi precum trecerea de la copilărie la maturitate"[691]. În teologia paulină, iubirea este o constantă fundamentală a lui Dumnezeu, iar exprimarea ei în forma cea mai inteligibilă pentru noi este iubirea eternă a lui Dumnezeu-Fiul pentru om (Efes. 1:5-6). Sfântul Apostol Ioan accentuează şi el că Dumnezeu este iubire (1 In 4:8), ceea ce înseamnă că „atât în timp, cât şi în eternitate conceptul de iubire rămâne esenţial, atât în relaţiile interumane cât şi în legătura omului cu Dumnezeu"[692].

Plasând realitatea iubirii maritale în contextul comuniunii intratrinitare, putem înţelege mai uşor – fireşte, păstrând proporţiile – taina legăturii dintre bărbat şi femeie. După învăţătura Bisericii Ortodoxe, căsătoria este o Taină care cere o conştientizare esenţială: bărbatul şi femeia nu au rolul activ principal în procesul prin care se realizează unirea lor, în faţa lui Dumnezeu. „Nici bărbatul şi nici femeia nu au în sine, în firea lor, capacitatea de a fi unime: deci nu-şi pot oferi unul altuia ceva ce nu au. Dumnezeu este Acela Care-i uneşte prin Taina Cununiei, Dumnezeu ca unitate în esenţă a bărbatului şi a femeii. *Ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă* – e semnificaţia reală a unităţii conjugale. Prin aceasta, după binecuvântarea nupţială,căsătoria e desăvârşită întru iubire. E asemenea talanţilor pe care stăpânul i-a lăsat pe

691 D. Prime, *Opening up 1 Corinthians*, Leominister: Day One Publications, 2005, pp. 118-119.

692 S. J. Kistemaker & W. Hendriksen, *Vol. 18: New Testament Commentary: Exposition of the First Epistle to the Corinthians*. New Testament Commentary, Grand Rapids: Baker Book House, 1953-2001, p. 471.

seama slujitorilor săi. De acum, totul depinde de bărbat şi de femeie, care pot îngropa talantul încredinţat sau îl pot înmulţi"[693].

În istoria mântuirii, Hristos a înălţat unirea conjugală la demnitatea de taină. Totuşi, în opinia lui Paul Evdokimov, această promovare s-a confruntat permanent cu tendinţa, adânc ancorată în mentalitatea universală, de a privi căsătoria din punctul de vedere exterior al utilităţii sociale, ori din perspectiva juridică a drepturilor şi a îndatoririlor. „Însăşi taina iubirii, dimensiunea ei ascunsă, totdeauna unică şi personală, rămâne în umbră, neatingând mai deloc moravurile şi obiceiurile omeneşti. Un humus mental format de-a lungul miilor de ani rezistă cu străşnicie la metanoia evanghelică, la răsturnarea minţii cerută de ea"[694]. Evdokimov merge mai departe cu analiza, realizând o sinteză a iubirii, în perspectiva dualităţii *Alfa şi Omega*, şi în cadrul general al unui discurs cu conotaţii eshatologice. „Întreaga demnitate a căsătoriei nu se descoperă decât la sfârşit, fiindcă ea cere o mare maturitate spirituală şi stăpânirea ascetică a sfârşitului. Alfa conţine întotdeauna şi începe Omega, dar sfârşitul depăşeşte începutul, fiindcă el îl împlineşte. Iubirea este exact acest punct crucial în care plinătatea originară cheamă plinătatea ce va să vină[695]".

Tocmai fiindcă îşi are locul în această perspectivă eshatologică, a veşniciei, iubirea creştină, fundamentul familiei, este atât de puternică. În unirea sinceră, curată şi totală a bărbatului cu femeia, iubirea îşi actualizează capacitatea de a transcende spaţiul şi timpul, întrucât „fiecare a găsit în celălalt nu un obiect, ale cărui posibilităţi de satisfacere sunt limitate şi care se ascunde ca persoană atunci când e tratat ca obiect, ci o persoană inepuizabilă şi veşnic nouă în capacitatea şi imaginaţia ei de autodăruire. Bărbatul găseşte în femeie o taină indefinită. Ea îşi cunoaşte nişte insuficienţe care se cer după o întregire prin bărbat, de aceea îl iubeşte. Căsătoria e în acelaşi timp dragoste şi ajutor, bucurie de celălalt şi rabdare a lui. Pentru toate acestea se dă celor doi care se

---

[693] M. P. Laroche, *op. cit.*, p. 39.

[694] P. Evdokimov, *Taina Iubirii - Sfinţenia Unirii Conjugale în Lumina Tradiţiei Ortodoxe*, Editura Christiana, Bucureşti, 2006, p. 17.

[695] *Ibidem*, p. 38.

căsătoresc harul dumnezeiesc. Iubirea uneşte uimirea în faţa tainei celuilalt şi răbdarea neputinţelor lui şi ajutorarea lui în ele"[696].

Teolog al iubirii, prin excelenţă, părintele Dumitru Stăniloae a evidenţiat armonia relaţiei de iubire interpersonală omenească, proiectată pe relaţia de iubire dintre persoanele Sfintei Treimi. Alteritatea este dusă la împlinire în cadrul familiei creştine, unde iubirea şi reciprocitatea primesc nuanţele cele mai profunde şi mai variate. „Dacă n-aş fi decât eu şi n-aş şti decât de mine, aş fi închis în singurătatea mea. Sau n-aş şti nimic de mine, nici de datoriile mele faţă de tine şi de alţii. Fiecare trăieşte cu adevărat ca eu numai ştiind de *tu* şi de *el*, numai ştiind că se ştiu şi ei ca eu cu atenţia ascultătoare, solicitantă şi comunicantă îndreptată spre sine, care e văzut de ei ca tu şi el, sau cu această atenţie îndreptată spre alţii, ca celulele legate între ele, ale unui fagure de miere. Dacă n-ar fi cineva care să-mi spună: *te iubesc*, sau care să spună de mine prin altul: îl iubesc, sau îţi cer, sau îi cer şi îţi comunic cutare lucru, nu m-aş simţi un centru de viaţă pentru alţii, ci în afara oricărei atenţii. Eu mă ştiu ca centru pentru ei, dar îi ştiu şi pe ei ca centru pentru mine. Dar eu trebuie să ştiu aceasta. Eu sunt centrul pentru ei, dar am nevoie de tine şi de el"[697].

Reflectând la afirmaţia Sfântului Pavel, că Taina dintre barbat şi femeie, „mare este", trebuie să luăm în considerare faptul că măreţia ei este inseparabilă de măreţia iubirii jertfelnice a Mântuitorului pentru oameni. Hristos se jertfeşte pentru Biserică, oferind candidaţilor la întemeierea unei familii modelul suprem de comportament jertfelnic în cuplu. Dacă Biserica este Mireasa lui Hristos, Acesta jertfindu-Se pentru ea, atunci şi relaţia de iubire din cadrul familiei creştine devine la rândul său una jertfelnică: „Apoi ştiind că şi în cazul lui Hristos s-a făcut aceasta şi mai cu seamă în cazul Bisericii, Pavel şi-a ieşit din sine şi s-a minunat. Cum dar, s-a făcut aceasta în cazul lui Hristos şi al Bisericii? După cum mirele lăsându-şi tatăl se duce spre mireasă, aşa şi Hristos, lăsând scaunul părintesc, a venit către Mireasă. Nu ne-a chemat pe

---

[696] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, pp. 122-123.

[697] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Chipul Nemuritor al lui Dumnezeu*, vol.I, Colecţia Oikumene, Mari Autori Creştini, Bucureşti, p. 67.

noi sus, ci Însuşi a venit la noi... De aceea zice: «Taina aceasta mare este». Mare este şi ceea ce se întâmplă în cazul oamenilor"[698].

Taina iubirii este inseparabilă de taina ascultării. Orice familie creştină trebuie să integreze în ansamblul relaţiilor din cadrul său ideea de ascultare şi supunere reciprocă. O supunere creatoare, constructivă şi care să urmeze modelului după care Biserica se supune lui Hristos. Conform cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, femeia este datoare să se supună bărbatului ca lui Dumnezeu. Acest fapt însă nu implică, desigur, o supunere în acelaşi grad precum cea datorată lui Hristos, ci soţia îl slujeşte pe barbat având o inimă ascultătoare şi atâta vreme cât barbatul trăieşte, la rândul său, întru frica lui Dumnezeu[699]. Deşi în discursul privitor la familia creştină întâlnim conceptele de ascultare şi autoritate, ele nu trebuie nicidecum înţelese în mod unilateral. Este adevărat că nici nu se neagă responsabilitatea personală şi individuală, dar, mai presus de aceasta, se recunoaşte ascultarea reciprocă ce trebuie să apară în căsătorie şi familie. Esenţa, calitatea spirituală şi poziţia bărbatului şi a femeii în faţa lui Dumnezeu sunt identice. În cadrul noii realităţi a familiei, însă, femeia e chemată să-şi asume un rol anume, acela corespunzător Bisericii, după cum bărbatul este chemat să-şi asume rolul corespunzător lui Hristos, cu toate consecinţele pe care le implică acest complex raport simbolic[700].

În tradiţia biblică, una dintre cele mai frumoase reprezentări simbolistice ale iubirii este constituită de Cântarea Cântărilor, sinteză atât a imaginii iubirii conjugale, cât şi a unirii dintre Hristos şi Biserica Sa. Acest poem veterotestamentar, citit în cheia întregii Revelaţii, trebuie înţeles ca preamărind ipostaza sfinţită a unirii conjugale, iar nu manifestările desacralizate, pur umane. „Chip al iubirii logodnicilor, ea este şi chip al iubirii conjugale între Dumnezeu şi sufletul omenesc. Revelaţia esenţială a Cântării este că

---

[698] SF. Ioan Gură de Aur, *Cateheze Maritale - Omilii la Căsătorie*, trad. din limba greacă veche Pr. Marcel Hancheş, Editura Oastea Domnului, Sibiu, 2004, p. 21.

[699] M. Anders, *Galatians-Colossians, Holman New Testament Commentary*, Vol. 8, Holman Reference, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1999, p. 173.

[700] J. MacArthur, *The Fulfilled Family*, Chicago:Moody Press, 1997, p. 249.

iubirea omenească îşi are izvorul în Dumnezeu şi se aprinde de la limbile focului Său devorator: Cincizecime nupţială"[701].

Starea morală a omului ajuns pe treptele superioare ale procesului de desăvârşire întru iubire este ilustrată de Sfântul Maxim Mărturisitorul ca stare de nepătimire. Deşi este de obicei asociată unei evoluţii strict personale, desăvârşirea creştină poate fi atinsă şi de cuplul căsătorit. „Cel desăvârşit în iubire şi ajuns la culmea nepătimirii nu mai cunoaşte deosebirea între al său şi al altuia, sau între a sa şi a alteia, sau între credincios şi necredincios, între rob şi slobod, sau peste tot între bărbat şi femeie; ci, ridicat mai presus de tirania patimilor şi căutând la firea cea una a oamenilor, priveşte pe toţi la fel şi are faţă de toţi aceeaşi dragoste. Căci nu mai este în el elin şi iudeu, nici bărbat şi femeie, nici rob sau slobod, ci toate şi în toţi este Hristos[702]". Cu alte cuvinte, Hristos se face totul pentru toţi, rostul familiei fiind tocmai acesta, să devină transparentă pentru Dumnezeu.

Unirea mistică în cuplul creştin trebuie, deci, să constituie o imagine indisolubilă a desăvârşirii, a depăşirii utilitarului şi a egocentrismului mărunt. Totul devine taină când celălalt pentru mine devine taină, iar familia construită în acest nucleu al tainei sfinţeşte întreaga lume, făcându-l transparent pe Dumnezeu. Iubirea menită să construiască o familie devine şi reflecţie a Împărăţiei lui Hristos, din acest motiv ea fiind o matrice a sensului. Concepţia creştină despre iubire nu a exclus niciodată exprimarea trupească în cadrul familiei, ba, dimpotrivă, a considerat mereu că, într-o relaţie de iubire autentică, trupul şi relaţiile trupeşti pot fi veritabile mijloace de înfrumuseţare reciprocă. Trupul fiecăruia devine pentru celălalt mediu de spiritualizare şi de completare. „Această taină a fiecăruia se vădeşte deplin numai celuilalt, se realizează numai prin el şi pentru el. Taina fiecăruia dintre ei se îmbină cu a celuilalt într-o taină unică, căci fiecare poartă tot mai mult din celălalt în persoana sa. Iubirea între fiinţele condiţionate de atâtea nevoi ale vieţii în trup nu e numai o fericită contemplare

---

[701] P., Evdokimov, *op. cit.*, p. 94.

[702] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 30, în *Filocalia* vol. 2, trad., introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, ed. a II-a, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 74.

a frumuseții trupești și apoi o tot mai trăită contemplare și a celei sufletești a celuilalt, deși este și aceasta; ci ea e motorul unor nesfârșite acte de responsabilitate pentru acela. Iar aceasta se imprimă ca un important factor de spiritualizare în actele de iubire trupească".[703]

Virtutea iubirii se prezintă, așadar, în toată plenitudinea sa, drept fundament al familiei creștine, fără de care viața întru Hristos nu ar putea fi concepută. Combinând aspectele trupești cu cele sufletești, conform concepției creștine, iubirea îl ridică pe om până în pragul Împărăției lui Hristos, pregătindu-l pe acesta pentru primirea ei efectivă. O societate sănătoasă trebuie să redescopere aspectele spirituale și impregnate de sacralitate ale virtuții iubirii, dar și regândească latura ei socială și psihologică, înlăturând egoismul și accentuând responsabilitatea pentru fericirea celuilalt. Devenim fericiți prin fericirea la care ajunge celălalt cu ajutorul nostru, într-un permanent schimb de iubire. Lumea, în ansamblul ei, e chemată să caute perspectiva eternității iubirii, fără de care își pierde în întregime sensul și finalitatea.

[703] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 126.

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITARĂ

Componenţa şi funcţiile familiei antice din perspectiva scrierilor ioanine

Pr. Lect. dr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Dumitru Stăniloae", Iaşi

Rezumat

Fructificând documentele scrise de civilizaţii apuse sau revigorate, din perspectivă religioasă, sociologică şi antropologică, omul modern re-dimensionează şi re-semnifică individual şi comunitar necesitatea unităţii afective, sociale, economice şi etice, într-o societate scindată între dezideratele „a fi" şi „a avea". De „a fi" putem lega dimensiunea compoziţională a familiei, iar de „a avea" putem evidenţia funcţiile ei.

Limitele studiului de faţă se regăsesc în spaţiul familiei biblice exprimate de apostolul iubirii –Ioan– în cele cinci scrieri biblice canonice. Termenii de tată, mamă, fiu, slujitor, prieten, mire, în relaţia de iubire, educaţie, aşteptare şi implicare socială evidenţiază dimensiunea antropologiei ioaneice, din perspectivă religioasă cât mai ales din perspectiva paradigmei sociale propuse.

Cuvinte cheie: Familie, mire, mireasă, tată, fiu, mamă, dragoste

Eterna căutare a unităţii umane, desfăşurată de-a lungul timpului în areale şi modalităţi tot mai complexe, fascinează în retrospectiva omului modern spre tradiţiile pe care le moşteneşte şi dezvoltă în calitate de persoană sociabilă. Paul Ricoeur explică nevoia de a pune împreună acţiunea principalilor subiecţi care compun relatarea cu furnizarea unei reţele puternice de idei, având la bază o cronologie simplă. Citind relatarea scripturală, ne atrage istoricitatea şi potenţialul simbolic al lecturii îmbogăţite de experienţă, care oferă perspective adânci, religioase, sociologice şi antropologice[704].

[704] Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, 1976, p. 81.

BCU "CAROL I" BUCUREŞTI LIBRARY

Autorul biblic explică prin metafore şi acţiuni conceptele de „tată"[705], „fiu"[706], mamă"[707], „dragoste"[708], „mire" şi „mireasă", resemnificând nevoia de unitate umană şi raportul cu semenii din perspectiva oglindirii ordinii celeste în cotidianul existenţial.

Prieten şi prieteni ai Mirelui – identificarea textelor biblice

Ioan este prima persoană menţionată în a IV-a Evanghelie şi el este înfăţişat (apare) ca un martor ocular (1,7)[709]. Când Ioan vorbeşte despre sine însuşi, el respinge o serie de denumiri (nume) propuse de delegaţii din Ierusalim şi, în schimb, se numeşte pe sine "glasul" (1,23). În plus, această denumire subliniază rolul lui Ioan de martor, precum a fost prezentat în Prolog. Apoi, prin ultimele cuvinte ale cuvântării, Ioan se identifică drept „prietenul mirelui" (3,29). Pe întreg parcursul părţilor introductive a capitolelor de la 1,19-3:30, imaginii prietenului mirelui nu i s-a acordat suficientă atenţie, pentru a înţelege rolul lui Ioan din

---

[705] Ocurenţele ioanine la termenul „pater" în versiunea limbilor latină şi elină sunt în număr de 9, subliniind formula de adresare a Fiului către Părintele ceresc. Cf. G. Kittel, G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament*², *(TDNT)*, vol. I-X, (trans.) G.W. Bromiley, 1993. Biblistul Ioan Mircea în *Dicţionar al Noului Testament A-Z*, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, p. 516 defineşte din punct de vedere noutestamentar că "tată este cel ce are fiu". Traducerile româneşti ale textului scripturistic alternează numirea de tată cu funcţia de părinte, subliniind nu doar raportul de descendenţă dintre cei doi, cât mai ales afecţiunea delicată dintre generaţii.

[706] Pentru termenul românesc "fiu" găsim două noţiuni în limba greacă – *teknos* şi *paidos*- exprimate de ucenicul iubit în Evanghelia a IV-a şi în scrierile epistolare ale Noului Testament. *Teknos* se regăseşte în textul evanghelic de 3 ori, în prima epistolă de 5 ori, în a doua epistolă de 2 ori, iar în Apocalipsa şi a treia epistolă câte o dată. Termenul *paidos* este întâlnit o singură dată în scrierile ioanine, în In. 4,51, subliniind mai mult înţelesul de fiu-slujitor.

[707] Termenul de *mether* este cuvântul grec pentru „mamă", iar Evanghelia după Ioan îl exprimă în 6 versete ale capitolelor 2 şi 19. Noul Adam, preface apa în vin, iar de pe cruce încredinţează pe mama Sa ucenicului iubit, rememorând exprimarea lui Adam cel istoric din Gen. 3,20.

[708] Pentru activitatea/acţiunea interioară care caracterizează fiinţele umane Apostolul Ioan foloseşte 4 termeni: eros, fileo, storge şi agapao.

[709] Lect. dr. Pr. Ilie Melniciuc Puică, *Mărturii despre teofanie în Evanghelia după Ioan*, în „Analele Ştiinţifice ale Universităţii «Al.I.Cuza» Iaşi (serie nouă)", vol. XII, Teologie Ortodoxă, 2007, p. 179-180.

această Evanghelie şi a semnificației cadrului narativ creat de persoana acestuia[710]. Adesea, imaginea de prieten al mirelui este redusă la un singur aspect al acestui rol, şi anume, acela de a dovedi fecioria miresei. Totuşi, prietenul mirelui are un rol mult mai important decât acest aspect, acoperind întreaga desfăşurare a rânduielilor nunții[711]. Înainte de a analiza contextul social al acestui eveniment, întâi aş vrea să cercetez, pe cât este posibil, contextul istoric din timpul slujirii lui Iisus şi a lui Ioan.

Toate cele patru Evanghelii au concentrat imaginea mirelui Iisus într-un context făcând o comparație între Iisus şi Ioan. În Evangheliile sinoptice, lui Iisus I se adresează întrebarea: de ce ucenicii lui Ioan postesc, în timp ce discipolii Lui nu. În Evanghelia a IV-a, discuția începe cu problema purificării şi ucenicii lui Ioan îl întreabă despre slujirea botezului lui Iisus, care pare a fi mai eficient decât cel al lui Ioan.

MARCU 2, 18-20

„Ucenicii lui Ioan şi ai fariseilor posteau şi au venit şi I-au zis Lui: De ce ucenicii lui Ioan şi ucenicii fariseilor postesc, iar ucenicii Tăi nu postesc? 19. Şi Iisus le-a zis: Pot, oare, prietenii mirelui să postească cât timp este mirele cu ei? Câtă vreme au pe mire cu ei, nu pot să postească. 20. Dar vor veni zile, când se va lua mirele de la ei şi atunci vor posti în acele zile".

MATEI 9,14-15

„Atunci au venit la El ucenicii lui Ioan, zicând: Pentru ce noi şi fariseii postim mult, iar ucenicii Tăi nu postesc? 15. Şi Iisus le-a zis: Pot oare, fiii nunții să fie trişti câtă vreme mirele este cu ei? Dar vor veni zile când mirele va fi luat de la ei şi atunci vor posti".

LUCA 5,33-35

„Iar ei au zis către El: Ucenicii lui Ioan postesc adesea şi fac rugăciuni, de asemenea şi ai fariseilor, iar ai Tăi mănâncă şi beau. 34. Iar Iisus a zis către ei: Puteți, oare, să faceți pe fiii nunții să postească, cât timp Mirele este cu ei? 35. Dar vor veni zile când Mirele se va lua de la ei; atunci vor posti în acele zile".

---

710 Pr. Conf. Dr. Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*, vol. III, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 225-226.

711 A. Van Selms, *The Best Man and Bride: from Sumer to St. John*, in *Journal of Near Eastern Studies* 9 (1950), p. 65-66.

IOAN 3,25-30

„Şi s-a iscat o neînţelegere între ucenicii lui Ioan şi un iudeu, asupra curăţirii. 26. Şi au venit la Ioan şi i-au zis: Rabi, Acela care era cu tine, dincolo de Iordan, şi despre Care tu ai mărturisit, iată El botează şi toţi se duc la El. 27. Ioan a răspuns şi a zis: Nu poate un om să ia nimic, dacă nu i s-a dat lui din cer. 28. Voi înşivă îmi sunteţi martori că am zis: Nu sunt eu Hristosul, ci sunt trimis înaintea Lui. 29. Cel ce are mireasă este mire, iar prietenul mirelui, care stă şi ascultă pe mire, se bucură cu bucurie de glasul lui. Deci această bucurie a mea s-a împlinit. 30. Acela trebuie să crească, iar eu să mă micşorez".

M.E. Bismard aduce argumente pentru autenticitatea imaginii mirelui din cele spuse de Iisus în răspunsul la întrebările despre post. „Metaforele exacte, aflate în antiteză cu postul şi nunta, comprimate într-o singură întrebare retorică, sunt caracteristice retoricii puternice şi discursului parabolic al lui Iisus"[712]. Fără să extrapolăm spre o semnificaţie posibilă (un sens propriu), această imagine ar putea avea pentru Mântuitorul Iisus şi o referinţă indirectă, cu privire la misiunea şi identitatea Sa personală, aş vrea să ne îndreptăm atenţia, într-un fel, asupra unei imagini care a fost descoperită în comunităţile post orientale, specifică comunităţii despre care se vorbeşte în Evanghelia după Ioan.

Imaginea Mântuitorului Iisus Hristos ca mire are în fundal imaginea nunţii folosită în Vechiul Testament pentru a descrie relaţia dintre Dumnezeu şi Israel (Os 1-2; Ier. 2,2; Is. 61,10). În predica de după Paşte, această imagine a fost una din multe altele de acest fel preluate de bisericile creştine, pentru a descrie relaţia dintre Mântuitorul Iisus Hristos şi Biserică (2 Cor 11,2; Efes 5,27). Imaginea de la Efeseni conturează obiceiul nunţii, în care tânăra femeie se pregăteşte pentru nunta sa, îmbăindu-se înainte de a fi condusă în procesiune şi prezentată soţului său.

---

[712] M.E. Boismard, *L'ami de l'Epoux (Joh 3,29)* în *A la recontre de Dieu: Memorial Albert Gelin*, A. Barucq (ed.), Bibliotheque de la Faculte Catholique de Theologie de Louvain vol. 8, ed. Le Puy, 1961, p. 292.

„Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum şi Hristos a iubit Biserica, şi S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt, şi ca s-o înfățişeze Sieşi, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură, ori altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă şi fără de prihană". (Efes 5,25-27).

Spălarea „cu baia apei prin cuvânt" este o referință la botez, indicând că această comunitate a efesenilor leagă botezul de baia miresei şi conturează imaginea nunții, atât de iubită profeților lui Israel, care vorbesc despre iubirea lui Hristos pentru Biserica Sa. Atunci când ne întoarcem la imaginea mirelui din Evanghelia după Ioan, găsim un context similar despre botez. Ucenicii lui Ioan Botezătorul compară pe profetul înaintemergător cu Iisus şi, dacă noi am putea desluşi intonația unei vorbiri în cuvântul tipărit, am observa că ei par nemulțumiți că Iisus atrage mai mult popor decât învățătorul lor din pustie. O stare similară de nemulțumire pare sa fie exprimată de ucenicii lui Ioan în relatarea lui Matei de mai jos: „Pentru ce noi şi fariseii postim mult, iar ucenicii Tăi nu postesc" (Mt 9,14)?

Evanghelia dopă Ioan preamăreşte imaginea Mirelui. Acum Ioan este cel care face o comparația dintre sine şi Iisus, cu Iisus în rolul Mirelui, în timp ce el este prietenul acestuia[713].

Rolul „Prietenului" la logodnă şi obiceiurile nunții

Nunta, în perioada biblică, a fost un aşezământ pur social, fără nici o ceremonie religioasă, deoarece nu aflăm consemnat în Tora ceva care să specifice cum urmau să fie celebrate căsătoriile. A fost o rânduială introdusă între două familii. Fără îndoială, că fiecare sat avea variațiile sale locale, de aceea vom descrie la modul general obiceiurile acestei rânduieli.

În primul rând, căsătoria implică o logodnă oficială urmată de nuntă, după o perioadă de cel puțin un an. Aranjamentele pentru logodnă au fost făcute cu înțelepciunea familiilor tânărului bărbat şi a tinerei femei (Gen 24,1-4; 14, 1-3); dacă tatăl lipseşte,

713 Diacon dr. Ioan Caraza, *Sfântul Ioan Botezătorul- Înaintemergătorul Domnului. Botezul cu Duh Sfânt în Hristos*, Ed. Episcopiei Sloboziei şi Călăraşilor, 2000, p. 63.

aranjamentele devin datoria mamei sau a bunicii (Gen 21,14-21). In această negociere cei doi tați nu-şi pot împărți (administra zestrea) unul altuia direct, ci prin intermediul delegaților, probabil pentru a evita orice pierdere a onoarei, dacă negocierea s-ar încheia nefast. Aceasta era una dintre obligațiile prietenului mirelui. Delegatul era informat asupra moştenirii, cât din aceasta va fi plătită în timpul logodnei şi cât la realizarea căsătoriei. Tatăl mirelui şi acest prieten/delegat formal mergeau în casa miresei cu intenția de a începe o discuție despre zestrea destinată, pe care mirele o va achita şi care îi va reveni soției în cazul despărțirii. Când scopul vizitei era atins, tatăl miresei trimitea pe delegat să vorbească pentru el. Când cei doi delegați se întâlneau, negocierile se derulau până acolo unde au fost consimțite, până la zestre şi nuntă. În timp ce aranjamentele erau făcute între părinți, tânăra pereche pare să aibă o serie de avantaje în această problemă: Rebeca si Micol, fiica lui Saul, au fost consultate pentru a vedea dacă ele ar fi de acord să meargă cu Isaac şi, respectiv, David (Gen 24,53-58; I Sam 18,20)[714]. Când consimțământul a fost dat, atunci delegații şi tații consumau băutura veseliei împreună, ca un semn al convenției de acum încheiate. Din acest moment, perechea era considerată logodită, până în momentul în care ceremonia de logodnă formală îi va lua locul. Din timpuri străvechi, logodna a fost un angajament oral făcut înaintea martorilor (Iez 16,8; Mal 2,14), dar după exilul babilonian, un document era redactat, în prezența familiilor miresei şi a mirelui şi a altor martori. În conformitate cu Trumbull, delegații erau cei care conturau contractul formal, care era semnat de cei doi tați şi acesta era apoi „dat în mâinile credincioase ale celui mai bun bărbat (cavalerului de onoare)"[715]. În timpul acestei ceremonii, tânărul bărbat îi dăruia tinerei femei un inel sau o serie de alte obiecte de valoare sau o promisiune scrisă a căsătoriei, care era un semn inițial al

[714] Conf. Dr. pr. Petre Semen, *Arheologie biblică în actualitate*, Ed. Trinitas, Iaşi, 1997, p. 123.

[715] H. C. Trumbull, *Studies in Oriental Social Life and Gleams from the East on the Sacred Page*, Philadelphia, 1894, p. 20 apud Mary Coloe, *Witness and Friend*, in *Imagery in the Gospel of John*, J. Frey, J.G. van Der Watt & R. Zimmermann (eds.), WUNT 200, Mohr Siebeck, Tubingen, 2006, p. 325.

angajamentului; de asemenea, o parte din zestre putea fi dăruită în acest moment cu promisiunea ca restul să fie dat în timpul nunții. În această perioadă, angajamentul era exprimat oral. O exprimare (promisiune) tipică era, „Ea este soția mea, iar eu sunt soțul ei". Logodna a fost o înțelegere obligatorie, care putea fi distrusă numai de divorț sau moarte. Pentru această prezentare, este limpede că prietenul mirelui a avut un rol foarte important în aceste acțiuni, de aceeaşi valoare cu nunta. Ca şi prieten, el este singurul care negociază direct cu familia tinerei femei. Negocierile lui joacă un rol important în acordarea consimțământului tatălui. Din acest motiv, aceasta a fost una din vechile legi neplăcute tatălui, el putea refuza cererea intenționată a mirelui, de a-şi da fiica prin intermediul prietenului acestuia.

Particularitatea ritualului nunții a fost veselia procesiunii tinerei femei de la casa tatalui ei până la casa mirelui, care a fost casa părinților lui, deoarece tânărul bărbat stătea, de obicei, în casa tatălui său. Ea a fost condusă spre noua sa casă de rudele sale cu cântece şi dansuri. Această ceremonie mergea încet astfel încât întregul sat să poată vedea podoabele şi bogăția tinerei mirese şi, de obicei, ajungea la sfârşitul zilei pentru ritualul nunții, care "a fost întotdeauna pe înserat, la apusul soarelui"[716]. Uneori, mirele însuşi putea veni în întâmpinarea miresei, iar alteori acest rol era acordat prietenului mirelui. Deşi procesiunea era un aspect public al nunții, cel mai solemn moment venea când mireasa intra în casa părintească a mirelui. Aici ea se pregătea şi aştepta cu însoțitoarele sale, în timp ce festivitățile continuau afară. Pe parcursul procesiunii, fața sa era acoperită cu voal, pentru că acum doar soțul ei va putea să-i vadă fața în interiorul casei sale. De asemenea, foarte des, mirele voia să meargă la propria sa procesiune, ajungând acasă câteva ore mai târziu, pe înserat. Apoi cavalerul de onoare îl conducea în camera nupțială şi trebuia să aştepte şi să-şi facă apariția la chemarea mirelui, pentru a scoate pânza nupțială care era mărturia fecioriei miresei.

---

716 H. C. Waetjen, *The Gospel of the Beloved Disciple. A Work in Two Editions*, T&T Clark, New York-London, 2005, p. 114-115.

Proorocul Ioan - martor ocular şi prieten al Mirelui

Din detaliile de mai sus referitoare la obiceiurile ce însoţesc nunta şi logodna, lumina cade asupra prezentării profetului Ioan din Evanghelia ucenicului iubit. Sfântul Ioan Botezătorul se identifică folosindu-se de două imagini, „glasul" (1,23) şi „prietenul mirelui" (3,29), în timp ce Sf. Ioan Evanghelistul îl numeşte „martor ocular." Din evidenţa referitoare la nunţile din perioada celui de-al II-a Templu reiese că acestea au avut iniţial un caracter juridic şi, în formalităţile legale ale logodnei, martorii erau o parte necesară a rânduielilor contractuale, în care se stipula zestrea şi drepturile succesorale de moştenire. Pe parcursul desfăşurării nunţii, prietenul mirelui, apoi martorii confirmă dacă căsătoria a fost consumată. Când urmărim rolul Sfântului Ioan, privirea cade asupra obiceiurilor sociale ce se leagă de ceremonia nunţii, rolul său de martor şi prieten al mirelui fiind considerate împreună.

Sfântul Ioan Botezătorul este primul care apare la locul acţiunii şi el a fost trimis de Dumnezeu (1,6). La începutul pregătirilor de nuntă, delegatul/prietenul este singurul care îl poate aborda pe tatăl miresei. El este singurul care vorbeşte pentru prietenul său, pentru a-i dezvălui identitatea şi dorinţele şi conduce negocierile, care vor duce cu succes la un mariaj. El este vocea şi prietenul în aceste probleme şi este aşteptat să prezinte cererea prietenului său în cea mai bună manieră posibilă. El nu vorbeşte pentru el însuşi.

Mântuitorul Iisus Hristos este prezentat în naraţiune mai întâi prin glasul sfântului Ioan Botezătorul (1,26-27. 29-30). Ioan descrie ce a trăit (experimentat) ca botezător şi Îl descoperă pe Iisus ca pe Unul care este mai mare decât el[717]. Apoi el Îi dezvăluie identitatea lui Iisus de „Fiul lui Dumnezeu" (1, 31-34). În manieră tradiţională, faptele lui Ioan din această relatare, ale delegatului sau prietenului Mirelui, trimit la Tatăl Mirelui, pentru a iniţia procedurile care vor duce cu succes la logodnă şi nuntă. Apoi el ca prieten al Mirelui, ucenic direct al lui Iisus Hristos (1,35-36) este prietenul care va conduce personal tânara mireasă la casa Mirelui.

---

[717] Pr. Prof. dr. Stelian Tofană, *Mielul lui Dumnezeu in mărturia lui Ioan Botezătorul - o perspectivă a hristologiei ioaneice*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa", 2, 2008, p. 107-111.

Textul Evangheliei după Ioan spune că ucenicii au văzut unde locuia Domnul Iisus Hristos şi au stat cu El (1,39). Acest aspect se desfăşoară „ca la ceasul al zecelea", adică pe înserat, care ar putea fi timpul tradiţional pentru celebrarea căsătoriei[718]. Această perioadă a procesiunii care pare să nu aibă altă semnificaţie în relatarea ioaneică, este un indicator pentru cititor că aghiograful ar putea lucra cu simboluri, semnificaţia lor necesitând o căutare dincolo de sensul real al naraţiunii. Când Mântuitorul Iisus Hristos şi-a început misiunea împreună cu ucenicii, Ioan Botezătorul dispare din relatare, iar centralitatea mesajului trece de la martor la cel mărturisit, de la Ioan la Domnul nostru Iisus Hristos.

Fără a intra în detalii, am conturat cu atenţie exprimarea Evanghelistului Ioan, începând cu martorul-profet Ioan şi încheind cu autoidentificarea sa drept prietenul Mirelui[719]. Prin intermediul lui Ioan, ucenicii sunt prezentaţi lui Iisus; ei participă la o nuntă, unde Iisus, prin faptele (minunea) Sale îi procură mirelui vin pentru petrecere[720]. Pericopa din Cana se încheie cu o afirmaţie referitoare la credinţă: „ucenicii Săi au crezut în El" (2,11). Comentariul din finalul relatării nunţii din Cana Galileii nu poate fi trecut cu vederea[721]. „După aceasta S-a coborât în Capernaum, El şi mama Sa şi fraţii şi ucenicii Săi, şi acolo n-a rămas decât puţine zile."(In 2,12). Acum, ucenicii sunt descrişi ca parte integrantă a familiei Mântuitorului Iisus Hristos. Trumball menţionează că o trăsătură distinctivă a vieţii de familie din Orient era că mireasa aparţinea mamei mirelui. Mama mirelui era femeia din casă care se bucura de cea mai mare autoritate. Privit din această lumină, comentariul Sf. Ioan Evanghelistul din v. 12 ar putea fi mai mult decât o simplă concluzie a episodului din Cana,

---

718 R.E. Brown, *The Gospel according to John*, II, coll. NICNT, Eerdmans, New York-London, 1995, p. 164.

719 A se vedea Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere şi comentariu*, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, p. 62-63.

720 Pr. Prof. Dr. Stelian Tofană, *Hristologie, sacramentalitate şi mariologie în evanghelia a IV-a, cu privire specială la episodul CANA (In 2,1-11)*, în *Studia Theologica Orthodoxa*, 1999, nr. 1-2, p. 55-56.

721 Pr. Prof. Grigorie Marcu, *Întâlnirea din Cana Galileii*, în *Studii Teologice* 1961, nr. 1-2, p. 32-40.

dar aş sugera că ar putea fi o continuare a temei nunții, după aspectul acestor capitole de început.

Povestitorul merge mult mai departe, urmărind obiceiurile din centrul nunții orientale. Ne este adus din partea lui Ioan un prim martor (1,19-34), ucenicii vor fi conduşi personal la Iisus (1,35-37), de la prima întâlnire, printr-o mişcare neînsemnată (gest mic) se oferă şi promisiunea că multe vor mai veni (1,38-51), o serbare a căsătoriei (2,1-10), o mărturisire a credinței (2,11) şi includerea ucenicilor în familia lui Iisus (2,12). Aceştia sunt paşii pregătitori pentru momentul final solemn al nunții, când mireasa intră în casa mirelui, care este casa tatălui său. În continuarea festivităților, mirele intră, de asemenea, în camera nupțială şi aceasta, în unele cazuri, este prima dată când actualul mire îşi vede noua soție. Momentul în care vălul miresei este ridicat, este un moment cheie pentru relația lor. El îi va vedea chipul pentru prima dată şi ea îi va citi răspunsul pentru ea, pe fața sa. Acesta este un moment revelator pentru ei, amândoi.

Din Capernaum, Iisus şi ucenicii Săi călătoresc la Ierusalim şi intră în „Casa Tatălui" (2,16), Templul din Ierusalim. Aici, în Casa Tatălui Său, Iisus îşi dezvăluie clar identitatea, pentru prima dată şi confirmă mărturisirea lui Ioan că El este „Fiul lui Dumnezeu" şi că Duhul Sfânt rămâne întru El (1,34). Templul care era numit „Casa lui Dumnezeu" a fost numit de către Iisus „Casa Tatălui Meu" pentru că El este Fiul (1,14.18). Ca Fiul peste care Duhul Sfânt rămâne, Iisus este acum centrul prezenței lui Dumnezeu în istorie, astfel încât, la sfârşitul pericopei, semnificația Templului se schimbă cu cea a unei clădiri, care este a unei persoane apropiate[722]. Cititorului îi este cunoscut din Prolog Evangheliei a patra că Iisus este prezent în Templul lui Dumnezeu (1,14) şi legătura tainică a fost dată de Natanael cu aluzie la visul lui Iacob din Betel (1,51). Aceste aluzii sunt făcute explicit în aceast moment al acțiunii, în care ucenicii aud pentru prima dată identitatea lui Iisus ca Templu al prezenței lui Dumnezeu (2,19), noua Casă a lui Dumnezeu. Întâlnirea din Casa Tatălui a fost un moment decisiv

[722] J. Zumstein, *L'Evangile selon Saint Jean (13-21)*, coll. CNT IVb, Labor et Fides, Geneva, 2007, p. 153.

al revelației. Imaginea nunții nu a dominat această scenă cum s-a întâmplat în Cana, dar prin mai multe moduri, povestitorul indică faptul că această imagine este încă în centru - Templul este numit „Casa Tatălui Meu" deoarece în interiorul acestei „case" Iisus Hristos își dezvăluie identitatea Sa. Ocazional, locul Templului, după festivitățile de imediat după nuntă din Cana, reflectă tradiția obișnuită a mirelui care își ia mireasa în casa tatălui său. Imaginea nunții va urca din nou în prim plan în următoarele două capitole.

După aceste evenimente din sinagogă, imaginea nunții continuă cu întâlnirea cu Nicodim, unde Iisus îi învață necesitatea de „a fi născut din nou" și Nicodim se gândește la imposibilitatea reîntoarcerii în pântecele mamei (3,3-5). Originea nașterii domină prima parte a discursului în cadrul conversației dintre două persoane (3,1-10), în timp ce partea a II-a, care poate fi numită prelegerea (vv. 13-21) introduce tema vieții veșnice (3,15-16). Nașterea și viața nouă sunt ultimele mărturii dintr-un proces social complex, care începe prin apropierea inițială și intenționată a prietenului mirelui de casa miresei[723]. Nașterea unui copil este binecuvântarea căsătoriei, când mireasa vrea să nască mulți copii (Gen 24,60; Rut 4,11). Autorul Evangheliei (evanghelistul) ne trece prin toate momentele acestui proces: prima întâlnire, inițiativa lui Ioan cu primele semne și promisiunea unor mari lucruri care vor veni, o nuntă, intrarea în Casa Tatălui și, în final, nașterea. După episodul cu Nicodim, Ioan se reîntoarce pentru ultima dată la relatare și își încheie mărturisirea, identificându-se cu prietenul mirelui, un prieten al cărui rol s-a încheiat acum: „El trebuie să crească, iar eu să mă micșorez" (3,30). Relatarea a fost mutată de la Ioan ca martor, la Ioan ca prieten, și, între ele a fost conturată imaginea nunții, care va fi expusă schematic în continuare:

1,19-34	Ioan (martor)
1,35-51	ucenicii lui Ioan/Iisus
2,1-12	nunta
2,13-25	Casa Tatălui Meu
3,1-21	nașterea

[723] Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *op.cit.*, p. 88-89.

3,22-24	ucenicii lui Ioan/Iisus
3,25-36	Ioan (prieten al mirelui)

Teologie în desfăşurare

Simbolismul din Evanghelia a IV-a este modalitatea prin care evanghelistul îşi dezvăluie profunda sa viziune teologică şi hristologică[724]. În scrierea sa, metafora nu este niciodată doar o ornamentaţie sau o podoabă a oratoriei. Metafora şi simbolul sunt mijlocitorii mesajului său. În munca sa referitoare la imaginile specifice ale Evangheliei, Ruben Zimmermann sugerează că simbolurile ioaniene sunt folosite în patru dimensiuni: antropologică, istorică, teologică şi eclesială. Simbolurile ioaniene decurg din experienţa de zi cu zi a primelor secole din Palestina, furnizate de primii săi cititori/auditori cu exemple concrete şi familiare, astfel încât ei să se poată raporta la povestire şi să interacţioneze cu ea. Aceasta este dimensiunea antropologică[725]. În acelaşi timp, simbolurile conturează şi evocă amintiri ale personalităţii istorice a lui Iisus, fiul Mariei şi a lui Iosif din Nazaret. Aceleaşi simboluri vorbesc despre prezenţa continuă a lui Hristos Biruitorul în interiorul comunităţii, peste care sălăşluieşte Duhul Sfânt. Alături de Templul din Ierusalim, comunitatea credincioşilor devine o imagine a lui Iisus (2,21), care în perioada de după Paşte devine centrul pentru „Casa Tatălui" (14,2).

Caracterizarea lui Ioan din Evanghelia a IV-a a fost conturată numai pe evenimentele istorice. Conform exegezei sale, a relaţiei dintre Ioan şi Iisus, Evanghelia a IV-a se foloseşte de amintirea spuselor lui Iisus, în care El foloseşte metafora mirelui[726]. Aceste spuse sunt descrise de evanghelist împreună cu o imagine care dezvăluie, într-o metaforă extinsă, că Iisus este mirele şi Ioan este prietenul mărturisitor al acestuia.

Istoria şi simbolul s-au împletit într-o relatare care nu ne-a spus numai o poveste despre cele întâmplate, dar, ne-a oferit, de asemenea, o bună cunoaştere a înţelesului celor întâmplate. Iisus

[724] Pr. Prof. dr. Stelian Tofană, *Hristologie...*, p. 60.

[725] Ruben Zimmermann, *Imagery in the Gospel of John*, p. 322.

[726] Xavier Leon-Dufour, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, vol. I, Ed. Du Seuil, Paris, 1988, p. 185.

Hristos, Cuvântul dumnezeiesc Întrupat, adoptă cuvintele profetice ale Vechiului Testament, ce descriu făgăduința lui Dumnezeu referitoare la căsătorie şi iubirea lui Israel. În interiorul secvenței luată în considerare mai sus (1,1-3,36), simbolul nunții este folosit explicit numai la Nunta din Cana şi în ultimele cuvinte ale proorocului Ioan. Prezența lui este simțită oricum, din moment ce Ioan este prezentat drept omul trimis de Dumnezeu ca martor (1,6-7), şi aş sugera, că aceasta a captat audiența/cititorii primului secol, datele culese, referitoare la asemănarea cu obiceiurile nunții evreieşti. Evident, imaginea nunții este fundamentul relatării logice a evenimentelor, pe parcursul acestor capitole, care încep şi se termină cu Ioan. Ricoeur[727] vorbeşte despre nevoia de a pune împreună acțiunea părților principale care alcătuiesc continuitatea fundamentală (esențială) a relatării; într-un mod deosebit, țin faptele relatării strâns unite, prin furnizarea unei rețele puternice de idei, dar a unei cronologii simple. Citind relatarea evanghelică, ne este atrasă atenția de istoricitatea şi potențialul simbolic al lecturii îmbogățite de experiență, care oferă perspective adânci.

Prezența Fecioarei Maria lângă cruce a fost interpretată în mod diferit. Tot mai mulți exegeți recunosc astăzi că această scenă nu descrie numai un gest de pietate filială a lui Iisus pentru mama sa, ci o adevărată revelație a maternității sale spirituale. Două argumente importante susțin o astfel de interpretare. înainte de toate faptul că, în mod neobişnuit, Iisus o cheamă pe mama Sa „femeie" (precum la Cana, In 2, 4); ea nu mai este deci numai mama lui Iisus, ci şi „Fiica-Sionului"; potrivit Vechiului Testament (Ps. 86,5; Is. 51,18.20; 66, 8), Maria vede adunându-se în jurul ei pe fiii săi. Pe de altă parte, istorisirea urmează o formă literară care are caracteristicile unei „scheme de revelație"; cuvintele lui Iisus „dezvăluie o taină": Fecioara Maria devine din acest moment mama, nu numai a ucenicului iubit, dar şi a tuturor celor pe care el îi reprezintă: credincioşii. „Şi din ceasul acela ucenicul a luat-o la sine" traduce *eilaben eis ta idia*, care poate însemna şi „a luat-o în casa sa", neutrul *ta idia* poate indica în mod generic ceea ce unul posedă. Iisus vrea să-i asigure mamei Sale un sprijin, încredin-

[727] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 85.

ţându-o ucenicului iubit. Sfântul Chiril al Alexandriei vede un motiv care nu prea a fost împărtăşit de tradiţia patristică de după el: Iisus ar fi intuit sminteala provocată de pătimirea pe cruce; pentru aceasta a încredinţat-o ucenicului „care o putea întări, amintindu-i de adâncul tainei"[728].

Cele patru femei la cruce pot fi considerate ca formând partida credincioasă, contrabalansând pe cei patru soldaţi necredincioşi; o lecţie evidentă a pasajului e că membrii Bisericii trebuie să-şi poarte de grijă unul altuia (I Cor 12,25). Mama lui Iisus a fost menţionată mai înainte doar la In 2,1-12; şi cuvintele Lui de acolo fac referire la faptul că nu sosise încă ceasul Său; acum cititorul ştie că a venit ceasul Său (12,23; 13,1; 17,1) şi când evenimentele au fost explicate în cap (13-16). Acum apare din nou mama Sa. Mai mult decât atât, în In 16,21, Domnul aminteşte ucenicilor că o femeie în durerile naşterii este întristată, deoarece a venit ceasul ei, dar amintirea acestei tristeţi este înlocuită de bucuria că un om s-a născut pe lume. Folosirea în In16,21 a cuvintelor „ceas" şi „om" unde, în mod normal, ar fi trebuit să găsim folosit „copil", ne poate ajuta să folosim referinţa din In 16,21, ca şi pe cea din In 2,1-12, pentru a interpreta textul din In 19,25-27. Bucuria Maicii Domnului la naşterea fiului său a fost sigur mare şi curată; dar după durerea sa prezentă (cf. Lc 2,35) o şi mai mare şi mai pură bucurie o aşteaptă, în noua şi permanenta relaţie care se va forma între Fiul ei şi ea, ca rezultat al morţii şi învierii Sale. Cititorul va nota că imediat după cuvintele de pe cruce, consemnate la In 19,25-27 Domnul cunoaşte că lucrarea sa e săvârşită; totul a fost acum completat şi îndeplinit. Dacă punem toate aceste consideraţii la un loc, e posibil ca mama Lui şi ucenicul iubit, care din acel ceas o ia la sine, să reprezinte Biserica şi pe membrii ei, dar după cum am arătat şi mai sus, într-o „nouă creaţie", plină de Duhul Sfânt.[729]

---

[728] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, traducere, introducere şi note de Preot Profesor Dumitru Stăniloae, în PSB. vol. 41, EIBM., Buc. 2000, p.1125-1127.

[729] C.F.Evans, R.H.Lightfoot, *Saint John's Gospel: a commentary*, Clarendon Press, 1956, p.317.

Căsătoria, sacrament al Noii Alianţe

Pr. Asist. dr. Iosif IACOB
Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Iași

Riassunto

Documenti del Concilio Vaticano II come Lumen gentium, Apostolicam actuositatem, Sacrosanctum concilium, e specialmente Gaudium et spes evidenziano l'interesse che la Chiesa manifesta per il Sacramento del Matrimonio, nel contesto dei sviluppi e delle nuove visione proposte dalla società attuale (divorzio, aborto, movimenti femministi etc.).

La società contemporanea, in seguito ad una profonda e consolidata tradizione teologica matrimoniale, è chiamata ad attuare per la vita della famiglia dei nostri tempi i principi proposti dal vangelo per poter vivere una vita matrimoniale „in Cristo". La visione biblica sulla persona umana, la concezione sulla natura e sulla grazia sono punti di partenza e di riferimento per una complessa e oggettiva visione sul sacramento del matrimonio. La natura, il valore, gli effetti e le finalità matrimoniali proposte dalla tradizione ecclesiastica rappresentano gli aspetti fondamentali che danno consistenza al consenso matrimoniale sacramentale.

La morale coniugale ha il suo fondamento ultimo non nelle leggi umane ma in quelle divine che l'uomo non può cambiare in base ai propri suoi interessi. Anche lo stato, come rappresentante e garante del bene della comunità, è chiamato a promuovere i valori e i principi fondamentali in vista del bene della famiglia e implicitamente della stesa società, di cui la famiglia e la cellula fondamentale. In questo senso il Concilio incoraggia una vicinanza tra i valori dottrinali e lo spirito della società attuale, come anche la sensibilizzazione della società ai valori dottrinali duraturi della fede. La visione personalista proposta dal concilio, come anche la vocazione alla santità nella vita di matrimonio, insieme a ciò che rappresenta l'amore e la procreazione in una piena e stabile comunità di vita coniugale corrispondono a ciò che la Chiesa propone come realtà sacramentale matrimoniale, cosi come lo stesso Cristo la vuole per il bene della persona e di tutto il genere umano.

Cuvinte cheie: Căsătorie, Conciliul Vatican II, doctrina Bisericii, iubire conjugală, procreație, morală conjugală, credință, stat

Forma de viață prin care laicul îşi găseşte plinătatea menirii sale este cea oferită de sacramentul căsătoriei şi viața de familie. În acest ambient el este chemat să colaboreze în vederea realizării Împărăției lui Dumnezeu; aici i se oferă posibilitatea să fie o

imagine a lui Cristos în lume. În legătura conjugală, soții, prin misiunea pe care o au unul față de celălalt și împreună față de copii, dau dovada unei vocații particulare care, în virtutea sacramentului căsătoriei, este un simbol al iubirii reciproce dintre Cristos și Biserică, iubire în care se află imboldul unei continue și reciproce perfecțiuni.

Conciliul Vatican II a avut în vedere în diferite contexte și a trata din mai multe perspective realitatea căsătoriei. Astfel, semnificative referințe și abordări găsim în toate documentele conciliare, însă sunt subliniate în mod particular *Lumen gentium*, *Apostolicam actuositatem*, *Sacrosanctum concilium*, și în mod special *Gaudium et spes*[730]. Această multiplă abordare evidențiază interesul manifestat de Biserică în această problematică în mod special în contextul actualității nenumăratelor probleme legate de căsătorie și familie, așa cum sunt propuse spre dezbatere de societate[731].

1. Scurt parcurs istoric

Căsătoria, deși înrădăcinată în evenimentul creației omului și în formarea comunității creștine de către Isus Cristos, găsește caracterul său sacru în baza uniunii care există între Cristos și Biserică. Unirea dintre bărbat și femeie în istoria civilizației a avut întotdeauna o dimensiune religioasă. Această dimensiune nu a putut fi exclusă.

Și în istoria poporului lui Israel găsim o viziune puternic legată de modul în care este concepută căsătoria în tradiția creștină; căsătoria face referință la intervenția Creatorului (*Gen* 2, 24), intervenție care mai târziu va primi o semnificație mântuitoare întrucât este expresia alianței dintre Dumnezeu și

---

[730] Tratarea problemei căsătoriei în cadrul Conciliului Vatican II poate fi regăsită în următoarele documente și paragrafe: *Lumen gentium*, 11, 35, 41; *Gaudium et spes*, 47-52; *Sacrosanctum concilium*, 77-78; *Apostolicam actuositatem*, 11, 30; *Gravissimum educationis*, 3; *Dignitatis humanae*, 5.

[731] În perioada anilor 1960-1980, în cea mai mare parte a țărilor occidentale s-au făcut mari demersuri și presiuni în ambientul civil, în vederea legalizării divorțului și a avortului. Problema reglementării nașterilor, a divorțului și a altor aspecte legate de viața de cuplu era mult vizată de opinia publică și se aștepta o poziție inovatoare și din partea Bisericii, în acest context istoric.

poporul ales. În Isus Cristos se pune din nou în lumină proiectul inițial al lui Dumnezeu care s-a maturizat în societate odată cu trecerea timpului (*Mt* 19).

Comunitățile creştine caută să trăiască şi să aplice vieții de căsătorie noile principii care ies la iveală din predica lui Isus şi a apostolilor săi. Practic, chiar rămânând strâns legați tradițiilor de care aparțineau, se realizează o nouă realitate matrimonială trăită „în Domnul", distingându-se de căsătoria dintre păgâni prin faptul că aceasta era trăită în respectul absolut al fidelității conjugale şi asumând obligația indisolubilității[732]. Odată cu trecerea timpului ia naştere un alt aspect care constă în a însoți celebrarea nupțială cu acte care au o profundă semnificație religioasă, în care intervenția autorității ecleziastice era necesară mai mult din punct de vedere moral, întrucât nu se poate vorbi încă de o reglementare juridică a căsătoriei.

Reglementarea juridică se va realiza în timp odată cu procesul de instituționalizare a Bisericii, în particular după căderea Imperiului Roman de Apus şi decăderea puterii statale. Aşa începe să apară un interes mai pronunțat al Bisericii pentru raporturile sociale.

Începutul celui de-al doilea mileniu găseşte „instituția căsătoriei" reglementată în baza unor norme juridice şi de către autoritatea bisericească. Studiile juridice şi teologice prezintă căsătoria ca unul dintre deosebitele mijloace de sfințire instituite de Cristos. Jurisdicția exclusivă asupra căsătoriei din partea Bisericii se va consolida în prima jumătate al celui de-al doilea mileniu, datorită aprofundărilor doctrinare[733].

Odată cu începutul epocii moderne, perioadă în care puterea statală reîncepe să se consolideze, întâlnim noi realități sociale care vor aduce schimbări în practica matrimonială canonică întrucât anumite practici dintre cele înrădăcinate în tradiția bisericească nu vor fi acceptate de legislația civilă (ex. căsătoria minorilor, controlul părinților, regulile formale de celebrare a căsătoriei). Aceste noi exigențe vor găsi în *Conciliul Tridentin* un punct important

---

732 Cf. P. MONETA, „Il matrimonio...", în *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. III, Roma, 1992, p. 166.

733 Cf. P. Moneta, „Il matrimonio...", p. 167.

întrucât, începând din acest moment, în celebrarea căsătoriei, se va cere o formă specială în vederea validității sacramentului[734].

În conformitate cu aceste noi formulări, doctrina juridică a început să facă o distincție în cadrul actului formal al legăturii conjugale între contract şi sacrament, în care primul, adică contractul, este văzut ca un simplu act uman realizat în baza dreptului natural de care se bucură fiecare persoană şi stă în competența autorității civile, iar al doilea, sacramentul, exclusiv de drept ecleziastic ca şi instrument pentru obținerea harului[735].

Odată cu reforma franceză se realizează şi ruptura totală între jurisdicția ecleziastică asupra căsătoriei şi cea statală. Căsătoria civilă va fi văzută ca şi unica căsătorie valabilă recunoscută de stat. Va fi organizată în toate aspectele sale de norme civile, considerând căsătoria religioasă doar un act de cult fără nici o relevanță în legislația civilă[736].

Pe de altă parte, Biserica continuă să considere ca fiind valabilă numai căsătoria realizată în baza legii ecleziastice specifică tuturor credincioşilor. Odată cu trecerea timpului, prin acorduri şi înțelegeri între Sfântul Scaun şi diferitele state, căsătoria canonică va începe să aibă relevanță juridică şi în ambientul civil. Acest lucru însă nu poate fi pus în discuție cât priveşte doar căsătoria civilă. Biserica, de fapt, trebuie să rămână fidelă misiunii încredințate ei în baza căreia prevalează principiul că legătura de căsătorie dintre botezați ridicată la demnitatea de sacrament de Cristos, reprezintă o realitate spirituală la care ea nu poate să renunțe[737].

Papa Leon al XIII-lea afirmă în Enciclica *Arcanum divinae sapientiae*, în favoarea jurisdicției pe care Biserica o exercită asupra sacramentului Căsătoriei, următoarele: „De aceea, fiind căsătoria prin natura sa o realitate întru totul sacră, este drept ca ea să fie organizată şi moderată nu de puterea principilor, ci de autoritatea

---

[734] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa", în *Monitor ecclezíasticus*, XXVIII, 1993, p. 41.

[735] Cf. F. Salerno, „La dignità sacramentale..., pp. 44-46.

[736] Cf. J. Hendrix, „Battesimo, fede e sacramentalità del matrimonio", în *Ius Ecclesiae*, VIII, 1996, pp. 669-771.

[737] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio...", p. 171.

divină a Bisericii"[738]. Aceste idei au fost preluate şi prezentate la nivel strict juridic în „Codex Iuris Canonici" din 1917. Aici găsim afirmată competența civilă asupra căsătoriei numai în ordinea efectelor strict civile, susținând competența ecleziastică în celebrarea căsătoriei, „printr-un drept propriu şi exclusiv"[739].

Papa Pius al XI-lea va susține şi confirma jurisdicția Bisericii asupra sacramentului căsătoriei combătând efectele laiciste ale timpului, care negau chiar şi efectele benefice existente în cadrul sacramentului căsătoriei. Întrucât sacramentalitatea este acel bine care precede celelalte beneficii esențiale ale căsătoriei, ei i se recunoaşte o mare relevanță întrucât: „însăşi căsătoriei naturale îi este inerent ceva sacru şi religios, însă nu ca fiind o adăugire, ci acel sacru care face parte din însăşi natura ființei umane, nu primit, ci aparținând însăşi naturii. Sensul sacru al căsătoriei care este intim legat de aspectele religioase şi de ordinea lucrurilor sacre derivă atât din originea sa divină, cât şi din finalitatea sa – procrearea şi educația religioasă (îndrumarea spre Dumnezeu)"[740].

Odată cu apariția Codului de Drept Canonic din 1983, se trece de la o viziune generală, în care au relevanță toți creştinii botezați care sunt supuşi legii canonice, la cea a creştinilor botezați numai în Biserica Catolică sau în ea primiți[741]. În acest sens normativa ecleziastică reglementează numai căsătoria catolicilor, căsătorie care este supusă atât dreptului divin cât şi dreptului canonic.

2. Viziunea Magisteriului la momentul deschiderii conciliului

2.1. Fidelitate şi continuitate

Doctrina creştină este un tezaur viu, cuvinte care sunt duh şi viață[742]. Tocmai datorită faptului că este viu, depozitul credinței

---

[738] Leon PP. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, 10.02.1880, în *Matrimonio e famiglia nel magistero della Chiesa*, Milano, 1986, pp. 160-161; *ASS* 12 (1879-1880), pp. 388-394.

[739] CIC 1917, can. 1960.

[740] Pius PP. XI, Enc. *Casti Connubii*, 31.12.1930, în *Matrimonio e familia nel magistero della Chiesa*, Milano, 1986, p. 135 ; *AAS* 22 (1930), pp. 571-573.

[741] Cf. CIC, can. 11.

[742] Cf. *In* 6,63.

oferă în orice moment şi în orice circumstanţă istorică, rămânând autentic şi fidel sieşi, noi roade care se manifestă şi acţionează în viaţa Bisericii. Înainte de a pătrunde în învăţătura conciliului care vorbeşte în modul său oamenilor societăţii timpului, ne-ar putea ajuta o succintă prezentare a depozitului Revelaţiei care va fi sămânţa prin care Conciliul va aduce roadele sale. Este necesar a sublinia acest lucru şi dintr-o motivaţie cu caracter istoric, tocmai pentru a combate poziţiile care văd în Vatican II doar un punct de plecare, uitând legăturile sale şi mai ales fidelitatea sa faţă de Tradiţia Bisericii.

Chiar dacă continuitatea este o caracteristică a oricărui act al magisteriului, Vatican II, pentru a evita ca limbajul său prepon-derent pastoral să fie rău interpretat, a ţinut să sublinieze în mod explicit această continuitate[743].

Conciliul subliniază continuitatea cu poziţia magisteriului preconciliar în privinţa concepţiei biblice asupra omului, aspecte care stau la baza moralei creştine despre păcat, despre legătura dintre natură şi har, gratuitatea harului etc., manifestându-şi do-rinţa de a le prezenta într-un mod mai clar pentru omul secolului XX. Va vorbi în puţine rânduri despre *supranatural*, însă va insista asupra aspectului divin al omului, al divinizării sale, de a fi asemenea lui Dumnezeu şi mai ales de a nu se face o confuzie între istoria mântuirii şi cea a omenirii, Cristos fiind şi rămânând unicul mântuitor al omului.

În acelaşi timp Conciliul confirmă poziţia obiectivă asupra conţinutului învăţăturii morale a Bisericii, în special în ceea ce priveşte morala conjugală: indisolubilitatea căsătoriei, insepara-bilitatea dintre iubire şi procreare, poziţia faţă de curentele care promovau legalizarea avortului şi a contracepţiei. Toate aceste aspecte sunt atinse avându-se ca fundament poziţia magisteriului ordinar şi extraordinar al Bisericii. Este incorect a atribui con-ciliului asumarea pretenţiei de a lăsa conştiinţa morală a indivi-dului fără o susţinere din partea Tradiţiei şi a Magisteriului. Mai mult, el afirmă obiectivitatea moralei creştine, subliniind că nu

[743] Cf. R.G. de Haro, *Matrimonio e famiglia nei documenti del magistero*, Ares, Milano 2000, p. 173-174.

este conştiinţa omului cea care creează şi defineşte valorile[744] şi că doar în Cristos aceste valori pot fi cu adevărat cunoscute şi trăite[745]. În acest sens, chiar capitolul întâi al părţii a doua din *Gaudium et spes*, dedicat căsătoriei şi familiei trimite în mod explicit la principiile propuse în precedenţă despre familie aşa cum se găsesc în Sf. Scriptură, Sf. Augustin, Sf. Toma şi Magisteriul Papei Pius al XI-lea şi al Papei Pius al XII-lea[746].

2.2. Aspecte clare ale învăţăturii Bisericii

La începerea Conciliului adevărurile revelate cu privire la căsătorie şi familie erau deja în cea mai mare parte clarificate de către Magisteriu. Ne gândim la doctrina ce nu putea fi pusă în discuţie de către teologi ţinând cont de insistenţa şi radicalitatea cu care aceasta a fost proclamată. Aşa cum aminteşte conciliul, în afara acelor adevăruri privitoare la credinţă şi moravuri pe care Magisteriul le propune în mod definitiv, se găsesc şi cele în şi prin care Suveranii Pontifi doresc să sublinieze că trebuie să se manifeste o adevărată şi autentică adeziune, adeziune care este recerută „mai ales din natura documentelor, sau din repetarea deasă a aceleiaşi învăţături, ori din însăşi modul de exprimare"[747].

2.2.1. Natura, valoarea şi finalităţile căsătoriei

Un argument asupra căruia Magisteriul bisericesc se pronunţase în mai multe rânduri şi era bine conturată şi definită orientarea, era cel al *naturii*, *valorii* şi *finalităţilor* căsătoriei. Căsătoria a fost instituită de Dumnezeu şi nu are la origine voinţa omului. Prin căderea omului în păcat şi căsătoria, împreună cu întreaga natură omenească, a resimţit urmările, dar a fost ridicată de la

---

744 Cf. *Gaudium et spes*, 16 şi *Dignitatis humanae*, 3.

745 Cf. *GS*, 22, 28.

746 Putem aminti: Enciclica Papei Pius XI, *Casti connubii*, 31decembrie 1930, şi intervenţiile Papei Pius XII prin *Discursul adresat moaşelor* din 29 octombrie 1951 şi cel adresat membrilor Asociaţiei italiene a familiilor numeroase, din 20 ianuarie 1958.

747 *LG*, 25.

demnitatea pierdută, prin patima, moartea şi învierea lui Cristos, ba mai mult, primeşte o nouă demnitate, cea sacramentală[748].

Căsătoria, ca şi instituţie voită de Dumnezeu şi orânduită după criterii divine şi umane, ia naştere în urma unui *pact* între cei doi soţi. Conţinutul acestui pact, tutelat şi de voinţa divină, are ca şi caracteristică unitatea şi indisolubilitatea, iar ca finalităţi principale, unirea matrimonială are în vedere procrearea şi educarea fiilor[749]. În afara acestor finalităţi, doctrina aminteşte şi alte finalităţi care sunt cunoscute ca având un caracter secundar. Aceste finalităţi doresc sa evidenţieze fragilitatea şi limitele fiinţei umane, subliniind importanţa sprijinului şi ajutorului reciproc şi remediul împotriva concupiscenţei[750].

---

[748] Documentele preconciliare în care magisteriul se pronunţă cu privire la aceste aspecte sunt: Decr. *Pro Armenis* în cadrul Conciliului din Florenţa (1439), (DS 1327); Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1800-1801); PIUS PP. VI, Scris. *Deessemus Nos*, 16 septembrie 1788 (*Ins.* 43); Leon PP. XIII, *Inscrutabili*, 21 aprilie 1878 (*Ins.* 123); Enciclica *Arcanum divinae sapientiae*, 10 noiembrie 1880 (*Ins.* 147-153); PIUS PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 267-268).

[749] Aceste aspecte pot fi găsite în documente precum: Conciliul din Florenţa (1439), Decr. *Pro Armenis* (DS 1327); Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1797-1798, 1802, 1805, 1807); Benedict PP. XIV, Enc. *Matrimonii*, 11 aprilie 1741 (*Ins.*1);Const. ap. *De miseratione*, 3 noiembrie 1741(*Ins.*3); Leon PP. XIII, *Quod apostolici*, 28 decembrie 1878 (*Ins.* 127); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 147-148); PIUS PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 267-284, 294-297); Pius PP. XII, Enc. *Sertum laetitia*, 1 noiembrie 1939 (*Ins.*423). Magisteriul bisericesc nu se pronunţase, înainte de Conciliu, în mod destul de clar şi fără echivoc asupra naturii pactului conjugal. În tradiţia teologică de cele mai multe ori prin pact se înţelegea acel consimţământ în vederea unei uniri exclusive şi indisolubile, între un bărbat şi o femeie, având ca scop procrearea şi educarea copiilor. În câmpul canonic însă, pactul reprezenta, din acest punct de vedere, o cesiune a unor drepturi (ex. *ius ad corpus*). Chiar dacă aceste două poziţii coexistă, fiecare reprezentând aspecte diferite ale unicului legământ, Magisteriul, de cele mai multe ori, atunci când vorbeşte despre căsătorie foloseşte expresia consacrată în câmpul teologic *societas coniugalis*: Leon PP. XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15 mai 1891(*Ins.* 210); Enc. *Arcanum divinae sapientiae* (*Ins.* 153). Uneori apare sub forma de cesiune a dreptului reciproc asupra corpului (can. 1081 § 2., CIC 1917).

[750] Cf. CIC 1917, can. 1013 § 1; Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 319); Pius PP. XII, Discursul ţinut la Tribunalul Apostolic Rota Romana în 3 octombrie

Consimțământul soților sau pactul conjugal este în același timp imagine a legăturii sacramentale. De aceea, între soții creștini nu poate exista un pact matrimonial care să nu fie în același timp și legământ sacramental[751].

Referitor la efectele și roadele sacramentului căsătoriei, există o bogată și variată documentație în care se subliniază că acest sacrament conferă celor care au dispozițiile necesare harul habitual și o deschidere și spre harurile actuale pentru a trăi cu responsabilitate și în sfințenie obligațiile propriei stări de viață[752]. Dacă ar fi să facem o sinteză cu privire la perfecțiunile pe care Dumnezeu le oferă căsătoriei și vieții de familie, așa cum sunt văzute și prezentate de Magisteriul ecleziastic până la momentul Conciliului, le-am putea rezuma în următoarele trei valori: *bonum prolis, bonum fidei și bonum sacramenti*[753].

2.2.2. Morala conjugală

O primă idee care reiese din documentele conciliare referitoare la aspectele morale este aceea a faptului că legătura de căsătorie este văzută ca fiind o realitate bună și sfântă. Cu toate acestea, celibatul are o mai mare valoare, căsătoria dând naștere unei misiuni inferioare celei care se naște din carisma celibatului. Până la Conciliul Vatican II era explicit formulată ideea că prin căsătorie soții creștini sunt chemați să caute viața de sfințenie, fără ca această chemare să constituie o obligație fundamentală în

1941 (*Ins.* 470); Discursul ținut participanților la Congresul italian al moașelor, în 29 octombrie 1951 (*Ins.* 633-634)

751 Găsim abordat acest argument în documente precum: Pius IX, *Syllabus*, 8 decembrie 1864 (*Ins.* 114); Leon PP. XIII, Scris. *Ci siamo*, 1 iunie 1879 (*Ins.* 132); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 169); Pius PP. X, Scris. *Afflictum proprioribus*, 24 noiembrie 1906 (*Ins.* 252); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 270); PIUS PP. XII, Discursul din 5 martie 1941 (*Ins.* 446 ș.u.)

752 Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1799); CIC 1917, can. 1110;); Leon PP. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 174); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 301-305); Pius PP. XII, Discursul din 17 februarie 1945, (*Ins.* 513); Discursul din 29 octombrie 1951 (*Ins.* 625-626); Enc. *Sacra virginitas* (716-717).

753 Amintim în mod particular două documente în care sunt menționate și tratate valorile căsătoriei sub această formă: Conciliul din Florența (1439), Decr. *Pro Armenis* (DS 1327); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 273-305)

împlinirea menirii lor pe acest pământ. Sfinţenia era o obligaţie însă pentru cei care alegeau viaţa consacrată şi de celibat. Această viziune are adânci rădăcini în tradiţia teologică creştină[754].

O altă idee prezentă în doctrina magisteriului, sublinia faptul că legământul căsătoriei, în vederea împlinirii valorilor şi finalităţilor pentru care este realizat, este susţinut şi organizat în baza unor legi divine pe care omul nu le poate schimba după bunul său plac sau în funcţie de propriile interese. Respectarea acestor norme reprezintă singura cale în vederea reuşitei vieţii de familie şi a fericirii soţilor şi, în acelaşi timp, garantează binele întregii societăţi[755].

Prin voinţa lui Dumnezeu viaţa omului este sacră din primul moment al conceperii. Căsătoria este în serviciul vieţii şi, conform viziunii magisteriului, nimic nu poate justifica avortul şi nici un alt act îndreptat împotriva vieţii[756].

Într-o altă ordine de idei, referitor la relaţia dintre iubire şi procreare, învăţătura magisteriului tradiţional al bisericii subliniază că nu este permis soţilor creştini să creeze o ruptură între iubirea conjugală şi procreare. În acest sens, este specificat faptul că este în mod intrinsec imorală orice formă de contracepţie sau de sterilizare. Tratând aceste probleme, documentele magisteriale subliniază în mod particular aspectul intrinsec

---

754 Cf. Conciliul I din Toledo, can. 236 (DS 206); Conciliul II din Lateran (1139), can. 23 (DS 718); Inocenţiu PP. III, Scris. *Eius exemplo* (DS 794); Conciliul IV din Lateran, (DS 802); Conciliul din Florenţa (1439), Decr. *Pro Jacobitis*, (DS 1353); Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1810); Leon PP. XIII, Scris. *Il divisamento*, (*Ins.* 222); Pius PP. XII, Discursul din 23 septembrie 1951 (*Ins.* 591); Enc. *Sacra virginitas* (*Ins. 707-720*);

755 Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *De doctrina sacramenti matrimonii*, (DS 1800); Pius PP. VIII, Enc. *Traditi humilitati*, 24 mai 1829 (*Ins.* 64); Leon PP. XIII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 152); Pius PP. XI, *Casti connubii*, *Ins.* 267); Pius PP. XII, Discursul din 20 septembrie 1949, (*Ins.* 545-546); Discursul din 2 noiembrie 1950 (*Ins.* 571-572);

756 Cf. Ştefan PP. V, Scris. *Consuluisti de infantibus*, 14 septembrie 891 (DS 670); Inocenţiu XI, Decr. *Sancti officii, Errores doctrinae moralis laxioris*, (DS 2134); Leon PP. XIII, Răspunsuri ale Sfântului Oficiu la diferitele întrebări legate de valoarea vieţii intrauterine: 14 august 1889 (DS 3258), 24 iulie 1895 (DS 3298), 4 mai 1898 (DS 3336-3338); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 323-327); Pius XII, Discursul din 29 octombrie 1951, (*Ins.* 597-598); Discursul din 2 noiembrie 1950 (*Ins.* 660-665);

incorect, prin însăşi legea divină, a oricărui tip de perversiune a actului conjugal. Este însă licită folosirea perioadelor de infertilitate în cazul în care există grave motive, în vederea reglementării naşterilor sau a altor situaţii care pot apărea în viaţa de cuplu[757].

Referitor la importanţa fidelităţii conjugale magisteriul bisericesc subliniază că orice fel de atentat la adresa fidelităţii conjugale, chiar şi doar la nivel de dorinţă, este în mod grav păcat. La fel, constituie păcat împotriva fidelităţii conjugale şi orice tentativă de fecundaţie artificială, ca şi tot ceea ce este împotriva iubirii reciproce şi împotriva ordinii stabilite de Dumnezeu, specifică relaţiei conjugale[758].

---

[757] Cf. Pius PP. V, Catehismul Conciliului Tridentin, p. II, c. 7, n. 13; Pius PP. VII, *Răspunsul Penitenţieriei apostolice cu privire la folosirea onanistică a căsătoriei*, 23 aprilie 1822 (DS2715); Grigore PP. XVI, *Răspunsul Penitenţieriei apostolice cu privire la folosirea onanistică a căsătoriei*, 8 iunie 1942 (DS 3638-3640); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 314-315), Scris. Ap. *Con singolare compiacenza*, 18 ianuarie 1939 (*Ins.* 413); Pius PP. XII, Discursurile ţinute în 5 martie 1941 (*Ins.* 451-453), 29 octombrie 1951 (*Ins.* 613), 19 mai 1956 (*Ins.* 740-745). Despre aspectul ilicit al sterilităţii directe, temporare sau perpetue: Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 328-331); Discursul din 23 decembrie 1933 (*Ins.* 406-407); Pius PP. XII, Discursurile din: 7 septembrie 1953 (*Ins.* 684-689), 8 octombrie 1953 (*Ins.* 693-696), 12 septembrie 1958 (*Ins.* 787-790). Cu privire la abstinenţa de la actul conjugal, Biserica a învăţat întotdeauna susţinând legitimitatea acestei practici, chiar o recomandă în anumite situaţii (vezi Catehismul Conciliului Tridentin, p. II, c.7, n. 34), în măsura în care ambii soţi îşi dau consimţământul în vederea împlinirii acestei hotărâri. În acelaşi timp, nu găsim în tradiţia învăţăturii magisteriale o condamnare a actului matrimonial atunci când din cauze naturale soţii nu pot procrea (Cf. Pius PP. XI, *Casti connubii*, (*Ins.* 319, 366). Au apărut probleme, însă, odată cu descoperirea perioadelor infertile, subliniind aspectul că atunci când se urmăreşte folosirea doar a acestor perioade, ar comporta o voinţă de excludere a procreării. Cu referire la această problemă s-a pronunţat atât LEON PP. XIII cât şi PIUS PP. XII, - Leon PP. XIII, *Răspunsul Penitenţieriei apostolice cu privire la folosirea perioadelor infertile*, 16 iunie 1880 (DS 3148); Pius PP. XII, Discursurile din: 29 octombrie 1951 (*Ins.* 617-622), 26 noiembrie 1951 (*Ins.* 667), 12 septembrie 1958 (*Ins.* 787-790) – însă au rămas anumite aspecte ce necesitau mai multă claritate, aspecte care vor ajunge să fie tratate pe larg în magisteriul papei Paul VI şi în mod particular în *Humanae vitae*.

[758] Referitor la fidelitatea conjugală, putem remarca: Pius PP. V, Catehismul Conciliului Tridentin, p. II, c. 7, n. 24; Pius PP. XI, , Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 332-334); Pius PP. XII, Discursul din 22 februarie 1944 (*Ins.* 507), Mesajul radio din 17 iunie 1945 (*Ins.* 515). În privinţa fecundaţiei artificiale ca grav atentat la adresa

Morala creştină tradiţională solicită ca să nu se încalce normele cu caracter negativ prezente în cadrul legilor Bisericii, încălcare care ar duce la o ruptură cu ordinea stabilită de legea divină si, mai mult, cere o respectare a tuturor obligaţiilor care duc la împlinirea în viaţa de familie a celor trei valori fundamentale ale căsătoriei: *bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti.*

2.2.3. Raportul familie – societate

O primă poziţie care stă la baza multor altor poziţii referitoare la statutul familiei în societate este aceea care prezintă această comunitate ca instituţia de bază care este destinată să transmită şi să dezvolte viaţa în cadrul societăţii. Familia este aşadar anterioară societăţii şi pentru aceasta ea constituie principalul fundament pe care întreaga sa viaţă se sprijină şi de care depinde. De binele şi realizarea familiei depinde binele şi împlinirea societăţii[759].

În acelaşi timp, drepturile de care se bucură instituţia familiei, care au menirea de a o proteja şi a o ajuta să se desăvârşească în diferitele aspecte şi valenţe ale naturii sale, au origini divine, deci sunt sacre. De aceea, statul nu are doar misiunea de a le recunoaşte şi a le avea în vedere, ci chiar de a le proteja şi a le propune ca purtătoare de valori în vederea desăvârşirii familiei şi

---

fidelităţii conjugale amintim: PIUS PP. XII, Discursurile din: 29 septembrie 1949 (*Ins.* 553-557), 29 octombrie 1951 (*Ins.* 637-639), 19 mai 1956 (*Ins.* 745-739). Cât priveşte aspectele care sunt împotriva iubirii reciproce şi cele care atentează la ordinea din interiorul familiei amintim: Pius PP. XI, , Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 335), Pius PP. XII, Discursul din 2 noiembrie 1950 (*Ins.* 571) şi Mesajul radio din 24 decembrie 1953 (*Ins.* 706). O doctrină completă şi definitivă cu privire la fecundaţia artificială o vom regăsi în Instrucţia *Donum vitae*, 22 februarie 1988.

[759] În intervenţiile magisteriale acest argument este atins în mod special începând cu pontificatul papei Leon PP. XIII şi odată cu apariţia primelor documente care tratează teme din doctrina socială a Bisericii: Leon PP. XIII, Enc. *Quod apostolici muneris*, 28 decembrie 1978 (*Ins.* 126-127); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, 10.februarie 1880 (*Ins.* 174-175); Enc. *Sapientiae christianae*, 10 septembrie 10 ianuarie 1890 (*Ins.* 206-207); Pius PP. XI, Enc. *Ubi arcano*, 23 decembrie 1922 (*Ins.* 257-259); Enc. *Lux veritatis*, 25 decembrie 1931 (*Ins.* 404); Pius PP. XII, Scris. *Czestochoviensis Beatae Mariae*, 16 ianuarie 1946 (*Ins.* 524); Discursul din 20 septembrie 1949 (*Ins.* 544); Mesajul radio din 24 decembrie 1952 (*Ins.* 673).

implicit a societății[760]. Şi Conciliul Vatican II va aprofunda acest argument şi va sublinia rolul pe care îl au laicii de a sfinți din interior structurile societății în care ei îşi desfăşoară activitatea şi îşi împlinesc atât menirea de cetățeni cât şi cea de creştini. Iar, mai apoi, în Exortația apostolică post sinodală, *Familiaris consortio* se va preciza şi responsabilitatea prioritară pe care o are însăşi familia de a se apăra şi a se susține pe sine însăşi, fără a se baza sau a aştepta prea mult sprijin din partea statului sau a oricărei alte instituții[761].

2.2.4. Puterea Bisericii şi a statului în materie matrimonială

Cât priveşte puterea pe care o exercită Biserica asupra sacramentului căsătoriei, încă de la Conciliul din Trento, magisteriul ecleziastic afirmă şi susține originile sale divine. Astfel, nu este nici o putere umană care poate concede Bisericii o anumită autoritate şi responsabilitate cât priveşte legământul matrimonial ci, mai degrabă, prin însăşi natura şi misiunea sa, primită de la Cristos are deplina şi exclusiva putere asupra sacramentelor[762].

Puterea pe care Biserica o exercită asupra sacramentului căsătoriei se manifestă asupra a tot ceea ce ține de însăşi existența acestui sacrament, de natura sa şi de efectele cu caracter religios.

---

760 Cf. Leon PP. XIII, Enc. *Quod apostolici*, 28 decembrie 1878 (*Ins.* 126); *Rerum novarum*, 15 mai 1891 (*Ins.* 210-213); Pius PP. XI, Enc. *Divini redemptoris*, 19 martie 1937 (*Ins.* 409-410); Pius PP. XII, Mesajul radio din 1 aprilie 1941 (*Ins.* 462-464); Discursul din 17 aprilie 1946 (*Ins.* 529); Discursul din 20 septembrie 1949 (*Ins.* 545-546); Discursul din 18 septembrie 1951 (*Ins.* 578-583).

761 Cf. *Familiaris consortio*, 42-45.

762 Cf. Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *Canones de sacramento matrimonii*, (DS 1804, 1807, 1808, 1812); Pius PP. VI, Scris. *Post factum tibi*, 2 februarie 1782 (*Ins.* 37); Scris. *Deessemus Nos*, 16 septembrie 1788 (*Ins.* 43-44); Grigore PP. XVI, Enc. *Commissum divinitus*, 17 mai 1835 (*Ins.* 82-83); Pius PP. IX, Scris. Ap., *Ad Apostolicae Sedis*, 22 august 1851 (*Ins.* 91-93); *Syllabus* 8 decembrie 1964 (*Ins.* 68-70, 109-111); Leon PP. XIII, *Ci siamo*, 1 iunie 1979 (*Ins.* 130); *Arcanum divinae sapientiae*, 10 februarie 1880 (*Ins.* 153 s.u., 165 ş.u.); Scris. *Il divisamento*, 8 februarie 1893 (*Ins.* 218); Pius X, *Afflictum proprioribus*, 24 noiembrie 1906 (*Ins.* 250-252); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 340-344); PIUS PP. XII, Discursul din 3 octombrie 1941 (*Ins.* 471 ş.u.);

Ne referim în mod special la condițiile care stau la baza pactului matrimonial (impedimente şi forma juridică), diferitele procese judecătoreşti, şi puterea vicarială pe care o exercită Pontiful Roman, în cazurile de desfacere a căsătoriei între nebotezați, în virtutea privilegiului paulin, şi în cazul căsătoriei neconsumate[763]. În acelaşi timp, datorită faptului că instituția căsătoriei naturale îşi are originea în Dumnezeu, este de competența Bisericii apărarea proprietăților esențiale, a valorilor şi a finalităților oricărei căsătorii, chiar şi a aceleia dintre persoane nebotezate, dat fiind faptul că asemenea proprietăți țin de însăşi natura persoanei umane[764].

Aspectele asupra cărora se opresc documentele magisteriale atunci când vorbesc despre puterea pe care statul o exercită asupra căsătoriei, se referă la recunoaşterea şi protecția ce trebuie să vină din partea puterii publice a tuturor aspectelor ce provin din legea naturală şi în reglementarea a tot ceea ce înseamnă efecte civile în cadrul căsătoriei. Se specifică însă şi faptul că statul nu are puterea şi dreptul de a se lega de substanța căsătoriei sau de a împiedica exercitarea drepturilor naturale ale soților. La fel, nu poate împiedica dreptul oricărei persoane de a realiza căsătoria, sau de a împlini în cadrul căsătoriei finalitățile specifice acestui pact, sub pretexte cu caracter eugenetic, economic sau social[765].

---

[763] Cf. Conciliul al II – lea din Lion, 6 iulie 1274 (DS 860); Conciliul Tridentin, Ses. XXIV, Decr. *Canones de sacramento matrimonii*, can. 4, 6, 7, 9, 11, 12 (DS 1804 ş.u.); Benedict PP. XIV, Const. ap. *Apostolici ministerii*, 16 septembrie 1747 (*Ins.* 24); Pius PP. VI, *Post factum tibi*, 2 februarie 1782 (*Ins.* 37-38); Scris. *Deessemus nos*, (*Ins.* 43-46); PIUS PP. IX, *Syllabus*, (*Ins.* 109-115); Leon PP. XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 160-168); Scris. *Quam religiosa*, 10 august 1898 (*Ins.* 241); Pius PP. XI, Enc. *Casti connubii*, (*Ins.* 340-344); Pius PP. XII, Discursul din 22 aprilie 1942 (*Ins.* 484); Discursul din 8 octombrie 1953 (*Ins.* 703);

[764] Cf. Leon PP. XII, Enc. *Arcanum divinae sapientiae*,(*Ins.* 143-144); Scris. *Il divisamento*, 8 februarie 1893 (*Ins.* 221); Pius PP. XI, *Casti connubii*, (*Ins.* 316 şi 368).

[765] Cf. Pius PP. VII, Scris. *Que votre Majesté*, 26 iunie 1805 (*Ins.* 61); Pius PP. IX, Scris. *La lettera*, 19 septembrie 1852 (*Ins.* 98); Leon PP. XIII, Scris. *Ci siamo*, 1 iunie 1879 (*Ins.* 135); Enc. *Arcanum divinae sapientiae*, (*Ins.* 186-187, 193); Scris. *Il divisamento*, (*Ins.* 218); Scris. *Quam religiosa*, (*Ins.* 241); Scris. *Dum multa*, 24 decembrie 1902 (*Ins.* 247); Pius PP. X Scris. *Afflictum proprioribus*, 24 noiembrie 1906 (*Ins.* 252); *Casti connubii*, (*Ins.* 394 ş.u.); Pius PP. X, Mesajul din data de 10 iunie 1958 (*Ins.* 769-771);

3. Misiunea conciliului cu privire la sacramentul căsătoriei

La începerea conciliului, problemele doctrinare cu privire la sacramentul căsătoriei, chiar dacă nu erau de neglijat, nu reprezentau totuşi o urgenţă, care să devină o misiune principală a Conciliului, întrucât, magisteriul bisericesc s-a pronunţat în mai multe rânduri în privinţa problemelor pe care societatea şi biserica le întâmpina pe parcursul trecerii timpului şi a evoluţiei sale.

Într-o lume care resimte schimbările aduse de industrializare, descoperirile ştiinţifice, umanismul exacerbat care conduc la o tot mai adâncă secularizare, problema cea mai mare ar fi aceea de a găsi pârghiile potrivite şi căile adecvate pentru a putea implementa în viaţă, în noile condiţii ale societăţii, doctrina Bisericii[766].

3.1. Apropierea valorilor doctrinale de spiritul vieţii societăţii actuale

Aceasta a fost prima preocupare a Conciliului aşa cum este subliniat chiar în paragraful iniţial din capitolul întâi al părţii a doua din Constituţia *Gaudium et spes*, care tratează problema căsătoriei şi a familiei: „Conciliul, punând mai bine în lumină anumite puncte esenţiale ale doctrinei Bisericii, vrea să-i lumineze şi să-i întărească pe creştini şi pe toţi oamenii care se străduiesc să ocrotească şi să promoveze demnitatea originară şi înalta valoare sacră a căsătoriei"[767].

Face acest lucru în mod special prin gama foarte vastă a perspectivelor din care este privită şi prezentată căsătoria creştină. Parcurgând aspectele revelaţiei, evidenţiază şi prezintă căsătoria ca un mister în care Dumnezeu are iniţiativa mântuirii iar soţii creştini sunt chemaţi să facă experienţa prezenţei sale care se manifestă în viaţa lor într-un mod particular. Pătrunşi de spiritul acestei prezenţe divine care cheamă la mântuire prin propria lor stare de viaţă, devin destinatarii şi martorii acţiunii lui Dumnezeu care vorbeşte omului, îl invită la o relaţie şi o misiune particulară, transformându-l prin intermediul sacramentelor. „Mântuirea împlinită în Cristos implică aşadar o transformare ontologică,

---

[766] Cf. Cf. R.G. de Haro, *o.c.*, p. 183.

[767] *Gaudium et spes*, 47.

omul este creat din nou, iar prin darul cunoaşterii şi al sfinţeniei, este conform imaginii lui Dumnezeu. Aşadar, în acest fel Dumnezeu vorbind, creează şi dă o nouă viaţă[768].

Creştinul percepe revelaţia lui Dumnezeu şi identitatea supranaturală a propriei persoane şi a propriei misiuni prin intermediul experienţei de credinţă. După ascultarea cuvântului lui Dumnezeu, prin actul de credinţă, creştinul mărturiseşte că este destinatar al unei alegeri făcute de Dumnezeu cu privire la propria sa identitate şi misiune. Atribuie astfel acest nou statut al său intervenţiei divine. Mai mult, el are şi capacitatea de a răspunde în mod responsabil chemării cuvântului revelat prin propria viaţă. În acest mod, ia naştere un dialog care nu are doar valenţe pământeşti ci deschide spre mântuire. Omul primeşte, aşadar, capacitatea de a realiza acte supranaturale în contextul concret istoric în care el se găseşte.

Un alt aspect de mare importanţă este cel al istoricităţii omului. Omul este acea fiinţă care impune vieţii şi devenirii sale o anumită normativă şi o finalitate. În acelaşi timp, el duce mai departe istoria umanităţii în care se împlineşte şi propria sa natură. În om şi în misiunea sa converg natura sa cu propria devenire care implică în mod definitiv omul în istoria existenţei sale[769].

Privite din această perspectivă, toate paragrafele documetului *Gaudium et spes*, care vorbesc despre căsătorie pot fi parcurse într-o nouă lumină. Este o realitate cu profunde caracteristici sociale, culturale, instituţionale, antropologice, spirituale care toate trebuie parcurse şi aprofundate din perspectiva complexităţii naturii fiinţei umane, chemate să se desăvârşească prin această stare de viaţă. Nu sunt aspecte care să poată fi tratate separat fără a putea sesiza necesitatea unei mult mai complexe şi polivalente abordări. Astfel Conciliul va face referinţă la aspectul instituţional, ca şi la cel personalist al căsătoriei, la cel spiritual, ca şi la cel juridic, la cel uman, ca şi la cel supranatural, la aspectul medical, ca şi la cel social, la natura căsătoriei, ca şi la efectele sale etc. „Oamenii acestor timpuri sunt tot mai convinşi că demnitatea şi vocaţia

---

[768] Cf. P. Piva, *Problemi del matrimonio*, Cittadella, Assisi 1973, p. 93.
[769] *Ibidem*, p. 94-97.

omului cere ca, prin lumina şi puterea propriei inteligenţe ei înşişi să poată descoperi şi cunoaşte valorile care se găsesc în propria natură, să le dezvolte fără încetare şi să le realizeze în propria viaţă într-un continuu progres. Tocmai de aceea ei nu pot da o judecată arbitrară asupra acestor valori: «căci omul are în inimă o lege scrisă de Dumnezeu; demnitatea lui este să se supună acesteia şi după ea va fi judecat»[770"771].

3.2. Sensibilizarea societăţii la valorile doctrinei şi ale credinţei

Dacă până la Conciliul Vatican II sfinţenia era rezervată doar unui grup limitat de persoane din cadrul Bisericii, în special clerici şi religioşi, prin poziţia adoptată de Părinţii conciliari, sub acţiunea Duhului Sfânt, perspectiva se modifică. Ca soluţionare a problemelor timpului este propusă trezirea spiritului sfinţeniei prin căsătorie şi în cadrul familiei, ca astfel lumea să poată fi condusă la Dumnezeu. „Laicilor le este propriu şi caracteristic domeniul temporar.... Chemarea specifică a laicilor este să caute Împărăţia lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice şi orânduindu-le după voinţa lui Dumnezeu. Ei trăiesc în mijlocul lumii angrenaţi în toate datoriile şi activităţile din lume şi în condiţiile obişnuite ale vieţii familiale şi sociale din care le este ţesută existenţa. Acolo sunt chemaţi de Dumnezeu pentru ca, îndeplinindu-şi menirea proprie, călăuziţi de spiritul Evangheliei, să contribuie dinlăuntru, ca o plămadă, la sfinţirea lumii şi să-L arate astfel celorlalţi pe Cristos, mai ales prin mărturia vieţii lor, prin iradierea credinţei, speranţei şi iubirii lor"[772]. Aceasta era o misiune destul de ambiţioasă. Atunci când lumea se detaşează de Dumnezeu şi de valorile propuse de credinţă intră în declin. Continua decadenţă provine din faptul că omenirea nu mai caută cu destulă conştiinciozitate şi interes adevărul şi harul lui Dumnezeu. Societatea nu se putea redresa decât redescoperind valorile ce se nasc din credinţă. În definitiv, această problemă îşi

---

[770] *GS*, 16.

[771] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, Declaraţia *Persona humana*, 29 decembrie 1975, 3, în *AAS* 68 (1976), pp. 78-79.

[772] *LG*, 31.

are rădăcinile în însăşi viaţa omului. Prin uitarea lui Dumnezeu şi a valorilor ce vin din credinţă omul se dezumanizează. Recuperarea adevăratei sale identităţi se realizează parcurgând calea inversă prin cunoaşterea şi respectarea adevărurilor ce vin din învăţătura Bisericii şi prin experienţa de credinţă[773].

4. Legământul matrimonial sacramental - liniile orientative ale învăţăturii conciliare

Adevărurile esenţiale care se prezintă ca o noutate în învăţătura Conciliului despre căsătorie sunt trei. În primul rând, căsătoria este prezentată ca şi *vocaţie*, într-un mod în care nu mai fusese prezentată până atunci. Pentru conciliu membrii familiei sunt chemaţi să devină sfinţi şi să dea mărturie de această chemare în propria lor stare de viaţă.

Apoi, vorbind despre aspectele de conţinut ale căsătoriei face precizări cu privire la *rolul iubirii conjugale* în viaţa de căsătorie. Acest argument este dezbătut mai ales în contextul unor tot mai intense curente hedoniste prezente în mentalitatea epocii noastre.

Al treilea aspect asupra căruia se opreşte *Gaudium et spes* care este legat de iubirea conjugală este cel al legăturii dintre *iubire şi procreare*. Este un argument destul de delicat şi actual, în contextul unei mentalităţi care promovează lupta împotriva vieţii şi a problemelor care iau naştere din tot mai răspândita folosire a anticoncepţionalelor în vederea reglementării naşterilor.

4.1. Viziunea personalistă

Cele trei argumente care se prezintă ca o noutate a învăţăturii conciliare le regăsim în cadrul larg al unei profunde viziuni personaliste. Chiar în deschiderea capitolului despre căsătorie, *Gaudium et spes* plasează o solemnă afirmaţie care subliniază valoarea personalistă a căsătoriei şi familiei: „Binele persoanei şi al societăţii umane şi creştine este strâns legat de bunul mers al comunităţii conjugale şi familiale"[774].

Viziunea personalistă asupra căsătoriei se înscrie într-un context complex din care evidenţiem trei aspecte. Mergând pe

[773] Cf. R.G. de Haro, *o.c.*, p. 185.
[774] *GS*, 47.

linia învățăturii tradiționale a Bisericii, viziunea asupra căsătoriei creştine era marcată de o tradițională şi destul de rigidă concepție contractualistă. Bogăția ce se găsea în dimensiunea umană şi spirituală a căsătoriei era condiționată şi supusă acestei perspective juridice. Adoptarea concepției personaliste are menirea de a tempera această viziune şi a crea un echilibru între aspectul instituțional şi cel personal, privat al căsătoriei[775].

Un al doilea aspect este cel al marilor schimbări sociale care vedeau implicate atât viața individuală cât şi cea comunitară, ca şi relațiile interumane. Schimbările survenite în lume prin apariția marilor centre urbane şi prin dezrădăcinarea unor întregi populații de locurile de origine, progresiva dispariție a familiei patriarhale bazată pe o economie în speță agricolă şi apariția nucleelor familiale reduse la puțini membri (părinți şi copii), procesul de emancipare al femeii şi atenția tot mai sporită acordată demnității şi libertății ființei umane, indiferent căror condiții şi clase sociale ar aparține, descoperirea semnificației profunde a sexualității şi a valorii pe care ea o are în viața omului, ca factor de dezvoltare şi maturizare, toate sunt elemente care vor purta la mari schimbări în modul de a concepe căsătoria precum şi valoarea şi funcția pe care aceasta o are în cadrul societății umane. Aceste aspecte vor pune în criză concepția clasică despre căsătorie, iar viziunea juridică şi formalistă nu mai corespunde noilor modele sociale[776].

În al treilea rând, legat de aspectele amintite în precedență, odată cu noile schimbări sociale, apar transformări şi în aspectele legate de însăşi modul de a realiza căsătoria ca eveniment ce trebuie să îndeplinească anumite caracteristici consacrate prin tradiție. Astfel, aspectul public al legăturii matrimoniale ca şi cel legat de aspectele economice şi sociale, care şi ele au o valoare publică, trec într-un plan secundar, fapt care face să primeze componentele legăturii personale, aspectele care țin mai mult de existența individuală a celor doi soți. În acest fel, căsătoria capătă caracteristicile unei legături şi a unui raport privat, ca un

775 Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", în *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. III, Roma, 1992, p. 173.

776 Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", p.174.

angajament individual personal al celor doi, care îşi are originile în motivaţii de natură sentimentală şi afectivă, şi care se realizează printr-o decizie luată în deplină libertate excluzând raţiunile de convenienţă familială sau socială. În acest mod se ajunge la exaltarea valorilor personaliste specifice căsătoriei chiar neglijându-se aspectele care provin din ceea ce este căsătoria ca instituţie, care, de exemplu, are ca şi caracteristică indisolubilitatea şi ca finalitate (una din finalităţi) procrearea[777].

Insistând asupra relaţiei interpersonale dintre soţi şi asupra rolului principal al iubirii, Conciliul evidenţiază faptul că doar în măsura în care soţii creştini trăiesc bogăţia unei puternice şi personale comuniuni conjugale, se realizează în viaţa de familie finalităţile specifice legământului matrimonial. Mai mult, în funcţie de calitatea acestei dăruiri conjugale, de raportul orizontal şi vertical dintre membrii familiei şi ai comunităţii, şi societatea va ajunge să se îmbogăţească, să fie mai bine configurată şi să fie mai stabilă. Dimpotrivă, în măsura în care este tot mai prezentă în societate o dăruire conjugală provizorie sau un raport interpersonal precar, datorat egoismului şi interesului, atât familia cât şi societatea fac experienţa unei îmbolnăviri şi a unei îndepărtări de finalitatea pentru care acestea există[778]. Acest lucru se întâmplă atunci când soţii creştini sunt incapabili să descopere împlinirea proprie prin dăruirea reciprocă, comunicând puţin şi în mod ineficient, de cele mai multe ori condiţionaţi, nu atât de realităţi exterioare vieţii de cuplu, cât mai ales de fragilitatea fiecăruia şi chiar datorită fragilităţii şi limitelor relaţiei de cuplu.[779]

Nu putem să nu remarcăm că, pe de o parte, Conciliul trăieşte experienţa unei împliniri şi se bucură atunci când observă atenţia care se acordă aspectelor care promovează o autentică viaţă de familie, respectul reciproc, iubirea, dăruirea, responsabilitatea. Însă, în acelaşi timp, îşi manifestă durerea şi îngrijorarea faţă de marile pericole care ameninţă viaţa de familie, şi prin aceasta însăşi viaţa societăţi: poligamia, divorţul, egoismul, hedonismul,

---

[777] Cf. P. Moneta, „Il matrimonio", pp.174-175.

[778] Cf. F. Gil Hellin, *Il matrimonio e vita coniugale*, LEV, Città del Vaticano 1996, p. 203-204.

[779] *Ibidem*, p. 204.

lupta împotriva vieții, condițiile economice, problemele socio-psihologice şi civile. Aceste aspecte nu sunt tratate în mod direct în documentele conciliare, dar sunt amintite spre a propune o viziune cât mai realistică asupra a tot ceea ce se întâlneşte, pozitiv şi mai puțin pozitiv, în societatea actuală[780].

4.2. Căsătoria ca vocaţie la sfinţenie

În prezent, nimeni nu ar mai putea nega caracterul vocațional al căsătoriei, înțeles ca şi chemare la o plinătate a vieții creştine şi la sfințenie. Înainte de conciliu însă, poziția oficială şi predominantă nu era tocmai aceasta. Sfințenia era văzută de mulți ca o cale rezervată doar unei mici părți a Poporului lui Dumnezeu. Nu doar cei care se simțeau chemați la o viață de căsătorie erau considerați incapabili de a îndeplini cerințele unei vieți sfinte, ci chiar şi situația în care se găseau preoții seculari era văzută ca o stare care nu permitea atingerea perfecțiunii creştine[781].

Conciliul aşadar confirmă că Isus Cristos a instituit sacramentul căsătoriei ca o deplină vocație la sfințenie. Afirmații precum cele ale lui Josemaria Escriva, în care el, în nenumărate rânduri, sublinia că o căsătorie nu este o simplă instituție socială şi cu atât mai puțin un remediu pentru slăbiciunea omenească, ci o autentică vocație supranaturală, înainte de conciliu cauzau scandal. Astăzi însă, conştientizarea chemării la sfințenie şi vocația supranaturală ar putea constitui singura cale de rezolvare a crizei în care se găseşte societatea şi instituția căsătoriei. Mai mult chiar, nu doar sfințenia în general este remediul eficient al crizei actuale a societății, ci cea mai mare parte a creştinilor trebuie să caute sfințenia şi să ajungă la perfecțiune creştină în şi prin căsătorie[782].

La numărul 48 din Constituția pastorală *Gaudium et spes*, în care este prezentată căsătoria aşa cum a voit-o Dumnezeu, şi după ce a fost remarcată sacralitatea căsătoriei chiar din planul creației, se afirmă: „Soții creştini sunt întăriți şi, într-un fel, consacrați printr-un sacrament special în vederea îndatoririlor şi a demnității

780 Cf. G. Coppa, *o.c.*, p. 77-78.
781 Cf. R.G. de Haro, *o.c.*, pp. 194-195.
782 *Ibidem*, p. 195.

lor; îndeplinindu-şi prin puterea acestuia misiunea conjugală şi familială, pătrunşi de spiritul lui Cristos, prin care întreaga lor viaţă este străbătută de credinţă, speranţă şi iubire, ei se apropie tot mai mult de propria desăvârşire şi de sfinţirea reciprocă, contribuind astfel împreună la preamărirea lui Dumnezeu[783].

Conciliul Vatican II vede aşadar căsătoria ca şi vocaţie supranaturală la o viaţă de sfinţenie care în acelaşi timp şi chiar din acest motiv este şi începutul unei speciale misiuni în lume: „Soţii înşişi, creaţi după chipul Dumnezeului celui viu şi constituiţi ca adevărate persoane, să fie uniţi în afecţiune reciprocă, în asemănare de gânduri şi în sfinţenie comună, astfel încât, urmându-l pe Cristos, Izvorul vieţii, în bucuriile şi jertfele vocaţiei lor, să devină, prin iubirea lor fidelă martori ai misterului de iubire pe care Domnul l-a dezvăluit lumii prin moartea şi învierea Sa"[784].

În acest fel, vocaţia la sfinţenie luminează trăirile soţilor şi comportamentul lor, dezvăluindu-le semnificaţia şi întărindu-i cu mijloacele oferite de Cristos şi administrate de Biserică. Este şi o chemare la a exercita în mod eroic trăirea virtuţilor care conduc la realizarea finalităţilor căsătoriei şi prin care se ajunge la acea perfecţiunea creştină dorită. „Soţii creştini, încrezători în providenţa divină şi cultivând spiritul de sacrificiu, îl preamăresc pe Creator şi tind spre perfecţiune în Cristos atunci când îşi îndeplinesc menirea de a procrea cu simţ de răspundere generos, uman şi creştin"[785].

Nu putem nega dificultatea ce însoţeşte realizarea acestei vocaţii. Dificultatea este şi în ceea ce priveşte aprofundarea semnificaţiei acestei chemări. A înţelege şi a aplica ideile conciliare nu este o muncă prea uşoară. Ideile necesită timp spre a fi analizate, aprofundate şi aplicate, şi doar odată cu trecerea timpului vor putea fi propuse şi aplicate din perspectiva potrivită.

Chemarea la sfinţenie aruncă o lumină în primul rând asupra întregii morale conjugale. Biserica, plină de încredere, propune soţilor creştini acest ideal eroic de a promova virtuţile morale în

[783] Cf. *GS*, 48.
[784] *GS*, 52.
[785] *GS*, 50.

viața matrimonială. Nu rareori teama şi neîncrederea care însoțesc câteodată şi în anumite cercuri propunerea şi susținerea unor idealuri morale, evidențiază tocmai faptul că nu se mai crede în acest ideal al sfințeniei sau a rămas în uitare. Dacă însă se recunoaşte că aceasta este chemarea soților, nu va lipsi nici curajul de a cere respectarea poruncii divine şi încrederea de a trece peste dificultățile inerente stării pentru împlinirea vocației proprii[786].

Într-o altă ordine de idei, chemarea la sfințenie nu trebuie văzută doar ca o simplă implicare şi participare a laicilor căsătoriți la activitățile bisericeşti. Cu siguranță şi o asemenea participare are o importanță a sa, însă dinamismul apostolic al familiei are conotații mult mai profunde. A înțelege conciliul înseamnă a recunoaşte şi a susține imensa putere şi valoare a căsătoriei şi a familiei, independent de oricare altă structură, aşa cum a fost la începuturile Bisericii.

Pentru a trezi puterea apostolatului familiei trebuie să se depăşească viziunea închisă în anumite sisteme, a ceea ce înseamnă, a ceea ce se poate face sau nu la nivel instituțional, şi să se descopere dinamismul particular pe care îl are în sânul Bisericii. Nu înseamnă a face o organizare ierarhică a familiilor ci a recunoaşte valoarea pe care acestea o au ca şi instituții originare. Acest lucru îl doreşte şi îl propune Conciliul salvând familia cu puterea învățăturii şi a sacramentelor. Deoarece doar într-un climat de iubire omul oferă ceea ce are mai bun în sine. Omul este creat după imaginea lui Dumnezeu care este iubire şi „nu poate trăi fără iubire. Rămâne pentru sine o ființă de neînțeles, viața sa este fără sens dacă nu i se descoperă iubirea, dacă nu întâlneşte iubirea, dacă nu are experiența ei şi dacă nu şi-o însuşeşte, dacă nu participă intens la ea"[787]. Şi cum familia este locul prin excelență unde predomină un asemenea climat, este şi locul unde se realizează transmiterea, creşterea şi dezvoltarea vieții omeneşti, a fericirii şi puterii sale. Şi, în acelaşi timp, este şi adevărata şcoală prin care omul este inserat în societate şi în Biserică[788].

---

786 Cf. R.G. DE Haro, *o.c.*, pp. 196-197.

787 Ioan Paul II, Enc. *Redemptor hominis*, 10.

788 Cf. *Familiaris consortio*, 15.

Fiecare vocație creștină ca dar al harului divin oferit unei persoane umane are o caracteristică singulară. Este vorba despre o întâlnire personală, unică și irepetabilă cu Cristos, chiar dacă El cere tuturor aceeași sfințenie. Sântul Paul spunea: „Vă îndemn, eu, prizonierul în Domnul, să vă comportați în mod vrednic de chemarea pe care ați primit-o"[789].

În mod particular, vocația matrimonială se înfățișează ca o chemare la sfințenie prin intermediul situațiilor obișnuite ale vieții. Vocația supranaturală sfințește și oferă valoare supranaturală realităților umane și tot în acestea își găsește punctul de plecare. Așadar, sfințenia soților și misiunea lor în Biserică nu sunt străine sau rupte de trăirea vieții zilnice[790]. Această conștientizare va conduce la valorizarea deplină a căsătoriei în toate aspectele sale, chiar și în cele mai simple, evidențiind faptul că pentru soții creștini, iubirea umană și obligațiile conjugale fac parte din însăși vocația lor supranaturală[791].

Această vocație nu se realizează doar la nivel individual. Ea se naște, crește și se împlinește în interiorul unei comunități. În același timp, ea edifică această comunitate și în cadrul ei are o mare importanță în formarea și creșterea altor vocații creștine. Soții și părinții creștini, „urmându-și propria cale, printr-o iubire fidelă ... edifică o fraternitate a caritații și se fac martori și colaboratori ai rodniciei Maicii Biserici ca semn și participare la iubirea cu care Cristos și-a iubit Mireasa și s-a dat pe sine pentru ea"[792]; „sunt pentru copiii lor cei dintâi vestitori ai credinței și educatori; prin cuvânt și exemplu, îi formează la viața creștină și apostolică, îi ajută cu prudență în alegerea vocației, iar dacă în ei se vădește o chemare sfântă, o favorizează cu toată grija"[793].

4.3. Iubirea conjugală în cadrul instituției căsătoriei

Evidențiind importanța relației interpersonale dintre soți în lumina vocației la sfințenie, Conciliul se deschide tratării unui nou

---

[789] *Ef.* 4,1.
[790] Cf. *GS*, 48.
[791] Cf. R.G. de HARO, *o.c.*, p. 202.
[792] *LG*, 41.
[793] *AA*, 11.

aspect care a fost poate neglijat dacă nu chiar aproape inexistent în tratatele teologice despre căsătorie sau în învățăturile magisteriale. Este vorba despre rolul iubirii în sacramentul căsătoriei.

Cu privire la această temă, în cadrul dezbaterilor conciliare existau două curente care dădeau naştere şi unor adevărate polemici. Pe de o parte era viziunea conform căreia exista teama că iubirii conjugale i s-ar da o aşa mare valoare că ar putea pune în umbră importanța procreării ca finalitate a căsătoriei. Pe de altă parte voind să se sublinieze valoarea fundamentală a iubirii conjugale în vederea binelui căsătoriei, se ajungea în practică să se diminueze importanța procreării.

Gaudium et spes nu va asuma niciuna din cele două tendințe ci le va depăşi printr-o aprofundare a doctrinei urmând propria linie doctrinară, evidențiind demnitatea şi sfințenia căsătoriei. Iubirea şi procrearea nu se contrapun şi nu sunt în mod reciproc incompatibile; ele sunt complementare. De fapt textele constituției nu vorbesc niciodată despre iubirea conjugală ca despre o finalitate a căsătoriei, aşa cum nu prezintă procrearea ca o proprietate a căsătoriei.

Cea de-a doua idee fundamentală a învățăturii conciliare propune căsătoria ca instituție a iubirii conjugale. Au existat voci în perioada post-conciliară care prezentau iubirea conjugală ca una din finalitățile căsătoriei, chiar ca o finalitate esențială: „nu putem nega că iubirea conjugală, ridicată la nivelul unei finalități obiective a căsătoriei, a primit un loc de prim rang, începând a fi considerată rațiunea primară a legăturii conjugale"[794]

În defavoarea unei asemenea mentalități, însăşi documentul *Gaudium et spes*, parcurs cu atenție şi privire obiectivă, va oferi soluții şi va clarifica raportul iubire-instituție. El prezintă căsătoria ca o comunitate personală – *communitas coniugalis* – care ia naştere printr-un pact (*foedus*). De aceea atunci când vorbeşte despre căsătorie foloseşte în mod indistinct termeni precum: *matrimonium, communitas coniugalis* şi *foedus coniugale*. De puține ori

[794] V. Heylen, *La promozione della dignitâ del matrimonio e della famiglia*, în AA. Vv., *La Chiesa nel mondo di oggi (Studi e commenti intorno alla Costituzione pastorale"Gaudium et spes")*, Vallecchi, Firenze 1966, p. 358.

foloseşte termenul *matrimonium*[795] iar pe cel de *communitas coniugalis* îl găsim chiar de la începutul capitolului, în paragraful 47 în care se subliniază că „binele persoanei şi al societăţii umane şi creştine este strâns legat de bunul mers al *comunităţii conjugale şi familiale*"[796]. Dorinţa părinţilor este aceea de a prezenta căsătoria ca şi comunitate care ia naştere din pactul conjugal, aşa cum este specificat şi în paragraful următor al acestui document[797].

Principiul unităţii unei asemenea comunităţi conjugale este constituit de două elemente conexe: *iubirea conjugală* şi *instituţia*. Acesta este de fapt şi sensul expresiei „Comunitatea intimă de viaţă şi de iubire conjugală, întemeiată de Cristos şi înzestrată de El cu legi proprii" din paragraful 48 al constituţiei. Cuvintele *vitae et amoris* nu erau prezente în prima schemă a constituţiei. Ele au fost introduse la cererea unui mare număr de părinţi conciliari care doreau să sublinieze că căsătoria nu este doar o instituţie ci şi o comuniune de viaţă şi iubire[798]. Această idee împreună cu cea care va fi dezvoltată în continuarea acestui paragraf[799] doreşte să evidenţieze că deşi iubirea conjugală este un element esenţial al căsătoriei, totuşi absenţa sa survenită într-un moment ulterior nu o invalidează.

Deseori în capitolul despre căsătorie al acestei constituţii ceea ce se afirmă legat de *communitas coniugalis* se afirmă şi despre *amor*

---

[795] În *Gaudium et spes* găsim acest termen doar de 2-3 ori în fiecare din următoarele paragrafe: 48, 49, 50, 52.

[796] *GS*, 47.

[797] *Comuniunea intimă de viaţă şi de iubire conjugală, întemeiată de Cristos şi înzestrată de El cu legi proprii, se întemeiază pe legământul dintre soţi sau, altfel spus, pe consimţământul lor personal irevocabil.* (*Gaudium et spes*, 48.)

[798] Cf. *Acta synodalia*, vol. VI, pars. I, p. 483.

[799] *Astfel, din actul uman prin care soţii se dăruiesc şi se primesc unul pe altul, se naşte, chiar şi în faţa societăţii, o instituţie stabilă, din orânduire divină; această legătură sfântă, care are în vedere atât binele soţilor şi al copiilor cât şi al societăţii nu depinde de bunul plac al omului. Căci Dumnezeu însuşi este Autorul căsătoriei, pe care a înzestrat-o cu multiple valori şi scopuri: toate sunt de cea mai mare importanţă pentru continuitatea neamului omenesc, pentru progresul personal şi mântuirea veşnică a fiecărui membru al familiei, pentru demnitatea, stabilitatea, pacea şi prosperitatea familiei şi a întregii societăţi umnane. Iar, prin însăşi natura lor, instituţia căsătoriei şi iubirea conjugală sunt orânduite în vederea procreării şi educării copiilor, şi prin aceasta îşi află încoronarea.* (*Gaudium et spes*, 48).

coniugalis. În timp ce luate separat sunt uşor sesizabile marile diferenţe dintre ele, atunci când sunt analizate împreună, în vederea sublinierii naturii şi finalităţilor căsătoriei, ele se completează reciproc. Fidelitatea conjugală cu legile care sunt ale sale proprii, unitatea şi indisolubilitatea, este văzută ca aparţinând legăturii de *iubire conjugală*, însă, în egală măsură, este o exigenţă şi a ceea ce reprezintă *instituţia conjugală*.

Atât iubirea conjugală cât şi instituţia matrimonială au aceleaşi finalităţi şi proprietăţi, şi anume, procrearea şi educarea copiilor, binele soţilor, unitatea şi indisolubilitatea. În acelaşi timp, ele sunt perfecţionate şi primesc o valoare supranaturală prin harul sacramental specific legământului matrimonial. Iar ceea ce face ca acestea două să fie distincte în acelaşi timp sunt elementele care unesc în mod inseparabil. Iubirea conjugală este acea realitate personală pe care instituţia căsătoriei o confirmă, o protejează şi îi conferă autoritatea în faţa lui Dumnezeu şi a oamenilor. Instituţia matrimonială, la rândul său ia naştere din „actul uman prin care soţii se dăruiesc şi se primesc unul pe altul"[800]. Acest act este un act de iubire care conduce spre recunoaşterea sa instituţională.

Iubirea şi instituţia iau naştere într-o dependenţă esenţială şi reciprocă, având constant nevoie una de cealaltă: iubirea are nevoie de instituţie pentru a fi conjugală, iar instituţia matrimonială are neîncetat nevoie de iubire spre a fi îmbogăţită şi plină de viaţă. De aceea iubirea conjugală trebuie să fie prezentă în diferitele aspecte concrete ale căsătoriei instituţie cum ar fi procrearea, educarea fiilor, ajutorul reciproc, pentru a fi pătrunse de realitatea profund umană. La fel, atât unitatea cât şi indisolubilitatea căsătoriei cer să fie animate şi însufleţite de iubirea conjugală[801].

Iubirea conjugală căreia conciliul îi atribuie un rol atât de important nu constituie pasiunea sau sentimentul ce poate fi prezent în relaţia de cuplu, ci reprezintă acea afectivitate profund umană care se naşte dintr-o voinţă liberă şi asumă toate tendinţele naturale înnobilându-le. „Tocmai pentru că este un act eminamente

---

[800] *Gaudium et spes*, 48.

[801] Cf. F. Gil Hellin, *El lugar propio del amor conyugalen la estructura del matrimonio segúnla „Gaudium et spes"*, în *Anales Valentinos*, VI, 11 (1980), Facultad de teologia - San Vicente Ferrer, Valencia, p. 35.

uman, îndreptat de la persoană la persoană în virtutea unei afecțiuni purtate de voință, această dragoste cuprinde binele întregii persoane şi de aceea poate înzestra cu o demnitate deosebită modalitățile de exprimare ale trupului şi ale sufletului şi le poate înnobila ca elemente şi semne specifice ale prieteniei conjugale"[802].

Iubirea conjugală este aşadar o iubire prietenească care se găseşte în Dumnezeu şi în capodopera creației sale, omul. În el, deşi îşi are rădăcina în spirit, îmbrățişează întreaga persoană, trup şi suflet. Fiind un act al persoanei şi nu un impuls instinctual, această iubire poate fi la originea stabilității căsătoriei realizate prin legământul iubirii conjugale.

Această iubire este caracterizată de proprietățile unității şi indisolubilității, proprietăți care sunt confirmate şi ratificate prin harul sacramental. „Această unire intimă, dăruire reciprocă dintre două persoane, precum şi binele copiilor pretind fidelitatea deplină a soților şi unitatea indisolubilă dintre ei"[803], iar în paragraful următor adaugă: „Această dragoste, ratificată prin angajament reciproc şi, mai presus de toate, sigilată de un sacrament al lui Cristos, rămâne în mod indisolubil fidelă, cu trupul şi cu gândul, la bine şi la rău, şi de aceea exclude orice fel de adulter şi de divorț. De asemenea, demnitatea personală egală ce trebuie recunoscută bărbatului şi femeii în afecțiunea lor reciprocă şi deplină face să apară limpede unitatea căsătoriei confirmată de Domnul"[804].

4.4. Legătura dintre iubire şi procreație

În spatele argumentului, în mare parte teoretic, al legăturii dintre iubire şi căsătorie se găseşte şi un aspect practic. Pe fundalul unor reale sau imaginare probleme demografice şi a diferitelor viziuni asupra vieții, au apărut diferite doctrine, ideologii, luări de poziții cu privire la problema *reglementării naşterilor*, a

---

[802] *GS*, 49.

[803] *GS*, 48; Cf. Pius XI, Enc. *Casti connubii*, în *AAS* 22 (1930), pp. 546-547; DH 3706.

[804] *GS*, 49.

posibilităților de a face ca actul matrimonial să nu fie fecund prin mijloacele artificiale, cu privire la folosirea mijloacelor naturale.

Polemicile care s-au iscat pe marginea acestei teme au făcut ca Sfântul Părinte Papa Paul VI să își rezerve luarea hotărârilor în problemele mai delicate, așa cum reiese din nota informativă plasată în comentariul afirmației prin care Conciliul amintește că „fiilor Bisericii, întemeiați pe aceste principii, nu le este îngăduit, în reglementarea procreării, să meargă pe căi ce sunt condamnate de Magisteriu, în interpretarea legii divine"[805]. Conciliul, așadar, confirmând doctrina Magisteriului, nu s-a pronunțat asupra caracterului contraceptiv al metodelor artificiale (pilula), aspect care a fost doar o dată amintit de către Magisteriu[806] prin formule care nu puteau fi considerate definitive, rămânând deschise dezbaterilor. *Humanae vitae* va ajunge să se pronunțe și să dea o soluție definitivă, atingând chiar și problema raportului dintre iubire și procreație adăugând conceptul de *paternitate responsabilă*.

Doctrina cu privire la legătura dintre iubire și procreație, așa cum este elaborată și propusă de Vatican II ar putea fi rezumată în următorii termeni: „nu poate exista o adevărată contradicție între legile divine ale transmiterii vieții și acelea care favorizează dragostea conjugală autentică"[807]. Iar atunci când se are în vedere rezolvarea anumitor probleme cu caracter practic trebuie să se țină cont atât de intenția soților cât și de aspectele obiective care decurg din natura omului și a actelor sale. „Atunci când este vorba de a pune de acord dragostea conjugală cu transmiterea responsabilă a vieții, moralitatea comportamentului nu depinde așadar numai de sinceritatea intenției și de aprecierea motivelor, ci ea trebuie determinată după criterii obiective ce decurg din natura persoanei umane și a actelor ei, criterii ce respectă semnificația

[805] *Lumen gentium*, 51. Nota care prevede rezervarea aprofundării și pronunțării în acestă materie a Sf. Părinte specifică: *Alte probleme care necesită studiu mai aprofundat, au fost încredințate, din ordinul Supremului Pontif, Comisiei pentru problemele populației, familiei și natalității, urmând ca, după terminarea lucrărilor acesteia, Papa să se pronunțe. La acest stadiu al învățăturii Magisteriului, conciliul nu intenționează să propună imediat soluții concrete.*

[806] Discursul Papei Pius XII în cadrul celui de-al VII congres de hematologie, 12 septembrie 1958, în *AAS* 50 (1958), pp. 732-740.

[807] *Gaudium et spes*, 51.

totală a dăruirii reciproce şi a procreării umane în contextul adevăratei iubiri[808].

Conform învăţăturii conciliare principiul care stă la baza raportului dintre iubire şi procreare aminteşte că nu poate fi lezat unul din aceste două aspecte fără ca şi celălalt să resimtă urmările. Realitatea concretă în care cele două aspecte coexistă este o realitate armonioasă, rod al actului creator al lui Dumnezeu. Doar plecând de la măsura în care este respectată această armonie se poate da o judecată morală asupra actelor concrete. Acest lucru face ca, pentru a da o judecată corectă asupra actelor cu privire la acest delicat aspect, să se urmărească: a) a se cultiva cu o inimă sinceră virtutea castităţii conjugale; b) dacă este vorba despre un fiu al Bisericii, de a cultiva ascultarea faţă de învăţătura magisteriului, condiţie care ajută la a nu se da curs unei conştiinţe eronate; c) a se ţine cont că „viaţa omului şi îndatorirea de a o transmite nu sunt limitate la lumea aceasta şi nici nu pot fi măsurate şi înţelese numai în cadrul ei, ci se referă mereu la destinul veşnic al oamenilor"[809].

4.5. Căsătoria, o deplină şi stabilă comuniune de viaţă

În încheierea prezentării viziunii cu privire la sacramentul căsătoriei în Conciliul Vatican II, făcând referinţă la două paragrafe din *Gaudium et spes*[810], amintim că legământul matrimonial sacramental dă naştere unei comuniuni stabile de viaţă între persoane. Plecând de la Gen 1, 27, această uniune constituie prima formă şi unica, în felul său, de comuniune între persoane.

Căsătoria nu reprezintă doar o instituţie, un instrument de procreare şi educare a copiilor ci şi un moment şi stare de dezvoltare a potenţialului profund al omului. „Sacramentul nu constă în sfinţirea unei funcţii generative şi educative ci în sfinţirea vieţii în doi. Faptul conjugal este preluat şi potenţializat în rolul de sacrament, taină, mister. Căsătoria este o stare care exprimă şi realizează în modalităţi proprii istoria mântuirii. În căsătorie simbolismul nu este convenţional ci este firesc, înscris în însăşi

[808] *Ibidem.*

[809] *Ibidem.*

[810] *Gaudium et spes*, 12 şi 48.

natura faptului, în însăşi starea conjugală: a fi pereche, a fi comunitate[811].

Aspectul sacramental şi instituțional al cestui legământ se realizează, conform învățăturii conciliare, într-un cadru comunitar. „Căsătoria este un sacrament pentru că este un fapt eclezial, are loc în comunitatea eclezială. Este un moment de zidire şi întregire a Bisericii[812]

Sacramentul căsătoriei, imagine şi participare la alianța care îl uneşte pe Cristos cu Biserica sa, întăreşte şi consacră soții în vederea misiunii creştine, conjugale şi familiale. Sprijiniți şi conduşi de puterea Duhului Sfânt implică toate puterile şi întreaga lor viață pătrunsă de credință, speranță şi iubire.

811 I. Mărtincă, *Sacramentele Bisericii Catolice*, ARCB, Bucureşti 2003, p. 235.
812 *Ibidem*.

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nunta din Cana Galileii – *initium signorum*, în cadrul strategiei narative a Evangheliei Sfântului Ioan Teologul

Asist. dr. Mihai CIUREA
Facultatea de Teologie Ortodoxă, Craiova

Abstract

The Gospel according to John is a highly spiritual writing within the canon of the New Testament and it was often called by the scholars îthe book of signsî. The biblical episode of the wedding at Cana of Galilee (Jn. 2, 1-11) is îthe very first signî given by Jesus Christ, the Son of God, in front of His disciples as a witness of His divine nature and of His eschatological task. For the first time, Jesus is sitting in the middle of people, sharing with them the joy of a marriage celebration. The miracle performed at Cana represents a blessing, regarding the sacred union between a man and a woman within the Holy Sacrament of Marriage, as a coming back of the creation towards God. By changing the water into wine, the Lord anticipates the Holy Sacrament of Communion, at the Last Super, and the coming of the Kingdom of God, that is passing from the ancient alliance to the new one. The third signification would be eschatological, telling us about the final victory against the death, the transfiguration of the material into spiritual, of the earth into heaven.

Key-words: sign, miracle, wedding, wine, alliance, Sacrament.

I. Introducere

Sfântul Evanghelist Ioan mai este numit în tradiția creştină şi *Teologul* datorită înălțimii duhovniceşti care transpare din opera sa, ce cuprinde o bună parte din canonul Noului Testament: Evanghelia a IV-a, Epistolele sobornicești I-II-III Ioan şi Apocalipsa. Chiar dacă autorul se înscrie în genul literar pe care îl abordează, păstrând de fiecare dată structura kerygmatică fundamentală, se distinge totuşi de ceilalți autori neotestamentari din multe puncte de vedere. În special în privința Evangheliei sale, suntem adesea frapați de diferențele de ordin geografic, cronologic, de stil şi de procedeu compozițional, în comparație cu ceilalți trei autori sinoptici. Evenimentele alese a fi descrise nu

sunt foarte numeroase şi sunt explicate şi amplificate prin prezenţa profundelor reflecţii care urmează. Sfântul Ioan se distinge, de asemenea, şi prin înălţimea discursului său teologic care accentuează Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos şi opera Sa de mântuire asupra neamului omenesc. În acest sens, Evanghelia după Ioan a fost denumită, pe bună dreptate, începând cu Clement Alexandrinul, „Evanghelia duhovnicească" (gr. *pneumatikon euaggelion*). Descoperirea şi înţelegerea actelor profunde realizate de Iisus Hristos sunt descrise cel mai adesea prin intermediul simbolurilor. Cuvintele şi faptele depăşesc sensul lor strict şi devin, pentru cei care au „ochi de văzut şi urechi de auzit", adevărate *semne* ale vremii.

De altfel, una dintre denumirile date Evangheliei a IV-a de către specialiştii care s-au ocupat îndeaproape de textul şi structura sa narativă a fost *Cartea Semnelor* (în special pentru cap. 2, 1 - 12, 50). *Semnele* sunt, de fapt, minunile săvârşite de Mântuitorul Iisus Hristos. Evangheliştii sinoptici avuseseră rezerve în privinţa folosirii substantivului „semn" (gr. *sémeion*) pentru a exprima cele mai importante minuni ale lui Iisus, ca inaugurare a vremurilor mesianice şi dovezi ale identităţii Sale mesianice (Matei 12, 38; 16, 1-4; Marcu 8, 11-12; Luca 11, 16.29). Ei preferă desemnarea celor mai reprezentative minuni în special prin intermediul termenului grecesc *dynameis* (i.e. „acte de putere")[813]. „Semnele" sunt, aşadar, specifice terminologiei ioaneice, subliniind faptul că Cel care săvârşeşte aceste lucrări minunate este Mesia cel aşteptat şi prezis de proorocii Vechiului Testament. Ele devin nu numai o expresie a iubirii lui Dumnezeu faţă de om, ci şi garanţia începutului unei noi epoci, a lui Mesia şi a Împărăţiei lui Dumnezeu. Reiterând gândirea veterotestamentară (e.g. Isaia 66, 19), Sfântul Ioan consideră „semnele" drept gesturi simbolice care au rolul primordial de a indica faptul că în Iisus Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, are loc evenimentul eshatologic. De altfel, în concluzia Evangheliei sale, care subliniază foarte profund şi

[813] La acesta se adaugă şi altele: *térata* (i.e. „semne înfricoşătoare"); *parádoxa* (i.e. „semne ciudate/ paradoxale"); *thaumásia* (i.e. „minuni") - cf. Ioannis Karavidopoulos, *Comentariu la Evanghelia după Marcu*, traducere de Drd. Sabin Preda, Editura Bizantină, Bucureşti, 2001, pp. 68-69.

succint scopul genului literar evanghelic, autorul spune că „acestea (n.n. *semnele*) s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, şi, crezând, să aveți viață în numele Lui" (Ioan 20, 31). Conceptul de „semn" este cunoscut în Vechiul Testament (ebr. אות) ca desemnând evenimentele naturale şi supranaturale ce adeveresc fie cuvântul lui Dumnezeu prin gura profeților Săi (e.g. Ieşire 3, 12; III Regi, 10, 1-9), fie veridicitatea unui profet *per se* (Ieşire 4, 1-9). În acelaşi timp, termenul poate să vorbească despre evenimentele viitoare, în timpurile eshatologice (Isaia 7, 10-16)[814].

II. „Începutul semnelor"

Toate „semnele" săvârşite de Hristos sunt descrise în prima parte a Evangheliei după Ioan, identificându-se cu perioada activității legată de contextul iudaic. În termeni omeneşti, aceasta se dovedeşte a fi un eşec, după cum însuşi autorul subliniază în mod clar (Ioan 12, 37). În timp ce ucenicii văd în „semnele lui Iisus" o dovadă a slavei lui Dumnezeu (Ioan 2, 11), aceleaşi minuni sunt respinse de mai-marii iudeilor, care nu-L recunosc pe Domnul drept Mesia (Ioan 2, 13-22; 9, 1-41; 11, 1-44).

Primul dintre aceste „semne" este minunea săvârşită de Mântuitorul Iisus Hristos cu ocazia nunții din Cana Galileii. Transformarea apei în vin are o semnificație care depăşeşte faptul miraculos în sine. Apa pusă pentru curățirea iudeilor este prefăcută în vin, simbolizând trecerea de la Vechiul Testament la Noul Testament (gr. *kainē diathēke*). Iconomia veche face loc unei noi iconomii, pe care o inaugurează Logosul înomenit. Evenimentele relatate fac parte dintr-o unitate narativă mai mare, în care este descrisă prima săptămână a activității publice a Mântuitorului Hristos în Galileea. Există două evenimente care sunt relatate în capitolul 2 al Evangheliei după Ioan, sub forma unui „diptice". Acestea au în comun faptul că îl prezintă pe Iisus ca fiind restauratorul lui Israel. La nunta din Cana (vv.1-11), Hristos aduce bucuria mesianică ce umple vasele golite de formă

[814] George R. Beasley-Murray, *John*, în *Word Biblical Commentary*, Vol. 36, Dallas, Texas: Word Books Publisher, 1998.

ale iudaismului. Cu ocazia curățirii Templului (vv. 13-22), Acesta smulge din centrul cultului iudaic orice activitate nedemnă de adevărata cinstire a lui Dumnezeu.

Structura pericopei evanghelice de care ne ocupăm este următoarea: vv. 1-2 – descrierea pregătirilor; vv. 3-5 – descoperirea nevoii pentru o intervenție; vv. 6-8 – relatarea minunii; vv. 9-10 – confirmarea „semnului"; v. 11 – concluzia. Este interesant şi faptul că Sfântul Ioan aminteşte şi un „al doilea semn" săvârşit în Cana (4, 54), prin vindecarea fiului bolnav al unui slujitor regesc din Capernaum. Acest eveniment închide, în mod simetric, un prim circuit al activității publice a lui Iisus, care cuprinde capitolele 2-4 ale Evangheliei (lat. *inclusio*).

După chemarea primilor ucenici la slujirea apostolică (Ioan 1, 35-51), Mântuitorul merge împreună cu aceştia la o nuntă în Cana Galileii, nu departe de Nazaret, oraşul Său natal. Evenimentul are loc „a treia zi" (gr. *tē hemera tē trite*) de la întâlnirea cu nedisimulatul Natanael[815]. Sfântul Chiril al Alexandriei atribuie expresiei o conotație eshatologică, ea referindu-se la vremea de apoi. Se pare că toate evenimentele relatate, începând cu mărturia inițială dată de Sfântul Ioan Botezătorul trimişilor de la Ierusalim (1, 18-28) până la minunea din Cana, acoperă o perioadă de şase zile, ceea ce poate fi pus în legătură cu ultima săptămână a activității publice a Mântuitorului în Ierusalim (Ioan 12, 1). Faptul că nu se spune nimic despre a şasea zi se datorează interpunerii Sabatului. Astfel, Nunta din Cana, sau cel puțin momentul în care Iisus şi prietenii Săi ajung aici, are loc Duminica. Probabil că aceasta nu era prima zi a nunții, deoarece la evrei nunțile durau nu mai puțin de o săptămână (cf. Facere 29, 27; Judecători 14, 12), iar organizatorii nu puteau rămâne fără vin din prima zi a sărbătorii. Evanghelia se deschide, aşadar, ca şi cartea Facerii, printr-o săptămână la sfârşitul căreia se manifestă slava lui Dumnezeu.

Vinul este un simbol al bucuriei şi al sărbătorii. Terminarea vinului la Nunta din Cana poate deveni un simbol al sterilității iudaismului. Aşteptarea profetică socoteşte epoca mesianică drept

[815] Fr. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jean*, Gabalda, Paris, 1927, p. 54.

timpul în care vinul va curge din abundență. Chiar Sfânta Scriptură folosește imaginea vinului asociată cu bucuria, căci *vinum laetificat cor hominis* (Psalmul 103, 16). La nivel cultural, a rămâne fără vin constituia un act social inadmisibil, de vreme ce gazda era responsabilă să furnizeze vinul necesar pentru șapte zile. În lumea greco-romană și probabil și în Palestina din vremea Mântuitorului erau folosite trei tipuri diferite de vin, toate desemnate prin grecescul *oinos*: vinurile fermentate, care erau de obicei diluate destul de mult cu apă; vinurile noi, făcute din must sau din cidru, nefermentate; vinurile în care, prin fierberea mustului nefermentat, era oprit procesul de fermentație și deveneau nealcoolizate.

Celebrarea unei nunți marca un moment cu totul aparte în tradiția iudaică. Aceasta avea loc, de obicei, toamna, când recolta era adunată și oamenii erau mai puțin ocupați. În seara dinaintea nunții, mireasa era adusă din casa părinților săi în casa viitorului ei soț. Mai întâi soseau cântăreții, care, în sunetul muzicii vesele, împărțeau în rândul nuntașilor adunați pentru sărbătoare vin și untdelemn, iar în rândul copiilor nuci. După aceea, sosea mireasa, acoperită cu un voal, înconjurată de însoțitorii ei și condusă de „prietenii mirelui". Într-o atmosferă de bucurie, mireasa era predată mirelui, spunându-i-se: „Ia-o, conform Legii lui Moise și a lui Israel!". Ulterior era semnat un act oficial (ebr. *Kethubah*), care pecetluia legătura matrimonială a celor doi și care prevedea faptul că soțul se angaja să muncească pentru a-și întreține soția, să o respecte și să aibă grijă de ea, așa cum face fiecare bărbat al lui Israel. Apoi, după curățirea rituală, prin spălarea mâinilor, și binecuvântare, începea festinul, care se deschidea cu binecuvântarea paharului, care era băut până la fund. Nopțile mai lungi invitau la o îndelungată ședere împreună, iar pe parcursul numeroaselor zile nuntașii veneau și plecau. Tot satul și toate rudele și prietenii, chiar mai de departe, erau invitați. În acest fel, la bucuria mirelui și a miresei se alătura întreaga comunitate din care făceau parte. Prezența lui Iisus Hristos aici, alături de ucenici și de mama Sa, indică faptul că mirii erau probabil prieteni ai familiei sau chiar rude. Aceasta poate explica, de asemenea, și intervenția Fecioarei Maria atunci când nuntașii rămân fără vin. Se pare că

mama lui Iisus era deja prezentă la eveniment înaintea venirii Fiului său, ajutând probabil la buna desfăşurare a lucrurilor. În Evanghelia a IV-a, aceasta mai este menționată numai în Ioan 19, 26, când este încredințată de Fiul său cel Răstignit ucenicului cel iubit, identificat cu autorul scrierii. Acesta este un bun motiv să credem că Sfântul Ioan auzise faptele minunate petrecute în Cana Galileii chiar din gura Fecioarei, care fusese unul dintre elementele-cheie ale evenimentului[816].

În concepția iudaică, nunta reprezenta un moment tainic, ce ştergea păcatele celor care deveneau soț şi soție. Cei mai pioşi dintre aceştia îşi mărturiseau greşelile şi posteau înainte de marele eveniment. Nu este întâmplător nici faptul că, atât în literatura veterotestamentară cât şi în cea rabinică, relația dintre Yahve şi poporul Său ales era asemănată cu legătura dintre mire şi mireasă. Astfel, perechea maritală din ziua ceremoniei simboliza uniunea dintre Dumnezeu şi Israel. În aceste condiții era de aşteptat ca pregătirea unei nunți să fie făcută cu mare atenție, astfel încât să poarte în sine o atmosferă de sfințenie şi de bucurie. Mântuitorul face adesea referire la celebrarea nunții în parabolele Sale. Tradiția creştină va da nunții un sens mistic, „nunta Mirelui" însemnând unirea desăvârşită a lui Hristos cu Biserica Sa la Parusie[817].

Precizarea că este vorba despre o localitate din Galileea (care se tâlcuieşte „țara neamurilor") , regiunea nordică a Palestinei, este necesară, deoarece mai existau şi alte localități cu acelaşi nume (e.g. Cana/ Canthan, situată în apropierea oraşului Tir, în Liban, cf. Iosua 19, 28). În prezent există trei sate cu acest nume: *Kefr Kenn(a)*, la aproximativ 6 km nord-est de Nazaret, pe drumul spre cetatea Tiberias, deci spre Lacul Ghenizaret; *Qanat el-Ghelil* şi *Ain Cana*, iar identificarea exactă cu locul menționat în textul evanghelic nu poate fi realizată. Conform cercetărilor mai recente,

---

816 „Şi mama lui Iisus era acolo" (v. 1). Maica Domnului este menționată de mai multe ori în Evanghelia după Ioan, fără a i se da numele. Ea este numită „mama lui Iisus" sau „mama Sa", ceea ce defineşte rolul unic pe care îl are în istoria mântuirii. De aceea Biserica o va denumi, în mod predilect, „Născătoare de Dumnezeu" (gr. *Theotokos*) – cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc, *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere şi comentariu*, Editura Teofania, Sibiu, 2003, p. 62.

817 *Ibidem*, p. 63.

locul cel mai probabil este situl *Khirbet Qâna*, situat în Câmpia lui Asochis, la aproximativ 10 km nord-est de Nazaret. Se pare că această câmpie făcea parte din domeniul regal al Irozilor şi era cultivată de către arendaşii lor, sub supravegherea unor oficiali ai regelui (cf. Ioan 4, 46). Acest lucru este probabil mai puțin important, având în vedere faptul că Sfântul Ioan vizează ideea că prima minune a lui Hristos nu a avut loc în Iudeea, ci în Galileea[818]. Cana („locul trestiilor") Galileii este menționată în Noul Testament numai în Evanghelia după Ioan (2, 1.11; 4, 46; 21, 2). Nu este întâmplător nici faptul că insignifiantul sat, Cana, devine locul primei minuni a lui Hristos. Domnul le-a ales pe cele slabe să fie puternice (Matei 4, 5-7; Luca 4, 9-12) şi nu a venit să I se slujească, ci pentru a sluji (Marcu 10, 45). Faptul că satul este şi locul natal al lui Natanael (Ioan 21, 2) leagă începutul capitolului 2 cu sfârşitul primului capitol.

În raport cu ceilalți oameni, inclusiv cu familia Sa, Mântuitorul Hristos trece totul prin filtrul „Împărăției lui Dumnezeu" sau al „Împărăției cerurilor" (Matei 12, 46-50; Luca 2, 48-51; 11, 27-28). La intervenția Mariei, El i se adresează cu apelativul „femeie" (gr. *gynai*), ceea ce surprinde şi stabileşte, la prima vedere, limitele adresării politicoase. Însă acest mod de apostrofare era uzual atât în lumea greco-romană cât şi în cea iudaică şi nu excludea afecțiunea filială. Acest lucru este întărit şi de momentul în care, fiind răstignit pe cruce, Hristos i-o încredințează pe mama Sa ucenicului iubit, spunând *„Femeie*, iată (pe) fiul tău!" (Ioan 19, 26). Născătoare Mântuitorului lumii este „femeia" *par excellence*. Adam o numise pe Eva „femeie" (ebr. *işah*) ca „mamă a tuturor celor vii" (Facere 3, 20). Mântuitorul, ca „al doilea Adam" (cf. 1 Corinteni15, 45), o numeşte, la rândul Său, pe Maica Vieții cu acelaşi apelativ, arătându-i demnitatea de care se va bucura.

Deasemenea, sintagma, „Ce este ție şi mie" (gr. *ti emoi kai soi;*), comună în idiomul semitic (cf. Judecători 11, 12; 2 Regi 16, 10) şi chiar în limba greacă a dialectului comun, este greu de tradus în limbile moderne. Ea mai apare în Sfintele Evanghelii pe buzele

[818] C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, 1955, p. 158.

demonilor care I se opun pe față lui Iisus (Matei 8, 29; Marcu 1, 24). Așa cum reiese și din analiza textelor veterotestamentare, expresia trasează o linie de demarcație între doi interlocutori și cel mai adesea are conotația unui reproș. Se observă aici o undă de reproș îndreptată spre Maria, asemănătoare cu cea din momentele în care Sfântul Petru pare să nu înțeleagă adevărata natură a chemării lui Iisus (Matei 16, 23). În același timp, Mântuitorul îi arată mamei Sale că are de gând să îi ajute pe cei care rămăseseră fără vin, dar că va face acest lucru mai degrabă la inițiativa Sa, decât ca urmare a intercesiunii acesteia[819]. Expresia „ceasul Meu nu a venit încă" constituie un *prolepsis*, care anticipează faptul că venirea „timpului lui Iisus" este unul dintre motivele narative ce vor urma (12, 23.27; 13, 1; 17, 1). În cadrul întregii Evanghelii, „ceasul" (lit. „ora", gr. *hōra*) se referă la momentul în care Dumnezeu este preamărit în Iisus Hristos, prin moartea, Răstignirea și Învierea Sa din morți. Orice încercare a vreunui om de a grăbi acest moment, ales numai de Dumnezeu după înțelepciunea Sa care depășește gândirea umană, este sortită eșecului și dezavuată. Sfântul Chiril al Alexandriei spune: „Foarte bine ne-a dat și acest cuvânt Mântuitorul. Căci nu trebuia să Se grăbească la facerea de minuni, nici să Se arate un făcător de minuni repezit, ci să păşească la aceasta numai fiind rugat și să dăruiască harul mai mult unei trebuințe decât să-l arate privirilor. O faptă aduce mai multă bucurie celor ce o doresc, când nu se dăruiește îndată celor ce o cer, ci susține ajungerea la o nădejde stăruitoare printr-o mică amânare. Pe lângă aceea, Hristos arată și cinstirea vrednică de prețuire datorată celor ce nasc, primind să facă ceea ce nu voia din respect față de Maica Sa"[820].

În ciuda răspunsului aparent tranșant al Fiului său, Maria nu renunță. Realizând faptul că Acesta va face ceea ce este mai bine pentru viitoarea familie din Cana Galileii, înțelege că îi va asculta

---

[819] D.A. Carson, *The Gospel according to John*, Leicester, England; Grand Rapids, Michigan: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991, pp. 169-170.

[820] Sfântul Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în PSB Vol. 41, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, pp. 157-158.

rugăciunea. Chiar dacă ştie că nu are putere asupra lui Iisus, îşi arată credinţa puternică, îndemnând servitorii (gr. *diakonoi*)[821] să facă precum li se va porunci. Cuvintele Mariei adresate slujitorilor constituie o aluzie la cuvintele Faraonului către egipteni de a se duce la Iosif pentru a „face precum le va spune" (Facere 41, 55). Aşa cum odinioară Iosif gestionase alimentele în vremea cumplitei foamete, tot astfel şi Iisus găseşte o cale de a rezolva dilema în care se aflau nuntaşii. Maria înţelesese ceea ce pentru alţii părea un reproş ca pe un semn clar că Fiul său avea să ajute, iar cuvintele sale către slujitori denotă încrederea deplină în aceasta. Pentru prima dată în Evanghelia a IV-a ni se dezvăluie ceva din taina Maicii Domnului: credinţa sa desăvârşită, cum nu a mai fost şi nu va mai fi alte între în rândul tuturor urmaşilor lui Adam. La Nunta din Cana, Hristos „Şi-a arătat slava Sa" pentru credinţa Maicii Domnului. La aceasta se adaugă desigur şi deplina empatie pe care o dovedeşte în raport cu suferinţa celorlalţi oameni[822].

Iisus le porunceşte slujitorilor să umple până sus cele şase vase din piatră în care se afla apa „pentru curăţirea iudeilor" (v. 6). De obicei, vasele erau aşezate fie în camera în care se mânca, fie în curte, aproape de fântâna din care se scotea apă. Erau *şase* vase (simbol al imperfecţiunii, în raport cu *şapte*, numărul deplinătăţii şi al desăvârşirii) din *piatră*, deoarece, spre deosebire de pământul ars, piatra nu contractează necurăţia[823]. Apa din aceste recipiente era folosită fie pentru curăţirea anumitor ustensile folosite la

[821] Sfântul Evanghelist Ioan foloseşte termenul grecesc *diakonoi* ca un reflex al rolului diaconilor la săvârşirea cultului creştin: ca şi slujitorii din Cana, diaconii sunt cei care aduc darurile la Sfântul Altar, în vederea prefacerii lor în trupul şi sângele Domnului. Aceasta întăreşte simbolismul euharistic ce străbate întreaga pericopă biblică.

[822] A.J. Kostenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004, pp. 89-100.

[823] „Curăţirea" era unul dintre principalele aspecte ale sfinţeniei rabinice. Cea mai extinsă şi mai elaborată dintre cele şase cărţi în care se împarte Mişna este în mod exclusiv dedicată acestui subiect: „curăţirile" (ebr. *Seder Tohoroth*). La acestea se adaugă şi alte referinţe din Talmud, în care avem două tratate speciale care ne vorbesc despre curăţirea „mâinilor" (ebr. *Yadayim*) şi a „vaselor" (ebr. *Kelim*). Această secţiune din urmă are nu mai puţin de treizeci de capitole - cf. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, Vo. 1, Bellingham, 1896, pp. 353-354.

nuntă, fie pentru spălarea mâinilor celor invitați (cf. Marcu 7, 2-5; Ioan 3, 25). Fiecare vas era de câte „două sau trei măsuri (gr. *metretai*)". O „măsură" (ebr. *bath*) avea aproximativ zece galoane, deci circa 40 de litri, o cantitate considerabilă, fiind echivalentul latinescului *amphora*. Cantitatea de apă pe care Domnul o va preface în vin a fost, deci, foarte mare. Prin aceasta este simbolizată abundența vremurilor mesianice, în contrast cu „sărăcia" Legii lui Moise. Umplerea vaselor „până sus" exclude orice posibilitate de a înşela. Se pare că acestea fuseseră umplute parțial, ceea ce poate fi de asemenea semnificativ pentru mesajul subliminal al Sfântului Ioan, cu privire la iudaismul contemporan. Îndată ce vasele au fost umplute, Iisus porunceşte slujitorilor să scoată din ele „apa care se făcuse vin" (v. 9). Termenul grecesc *antleō* („a scoate") se referă adesea la a scoate apa dintr-o fântână sau dintr-un puț (cf. Ioan 4, 7.15) şi apare numai în Evanghelia după Ioan, însă aici poate fi interpretat ca referindu-se la vasele cu apă care tocmai fuseseră umplute[824].

Rolul „nunului" (gr. *architriklinos*) era unul de frunte, având ca îndatorire principală supravegherea distribuirii vinului. La aceasta se adăuga datoria de a indica locurile diferiților oaspeți, de a avea grijă să se respecte regulile obişnuite de etichetă şi, în general, de a veghea la buna desfăşurare a mesei. Cartea lui Isus Sirah (32, 1-2) îl numeşte „povățuitor" sau, în termenii de astăzi, „maestru de ceremonii" (gr. *hēgoumenos*). Poziția sa putea fi o adaptare la rolul unui *symposiarch* din lumea greco-romană, un „maestru de banchet", care nu stătea la masă, alături de ceilalți invitați, ci era şeful celor care serveau mâncarea şi băutura.

Mai-marele ceremoniei a gustat apa prefăcută în vin şi, recunoscându-i calitatea net superioară, îi reproşează mirelui că l-a ținut până în acel moment. Se pare că, în mod obişnuit, la un ospăț se servea mai întâi vinul cel mai bun, pentru ca invitații să fi apreciat gustul său înainte de a bea prea mult. Sfântul Ioan nu este preocupat de descrierea mecanismului săvârşirii minuni, nici nu oferă vreun indiciu despre cum s-a prefăcut apa în vin. El ține însă

824 J.W. McGarvey; P.Y. Pendleton, *The Four-Fold Gospel*, Cincinnati, OH: The Standard Publishing Company, 1914, pp. 114-119.

să evidențieze superioritatea sa, ca provenind de la Iisus Hristos. Este desigur o aluzie la minunea permanentă a prefacerii euharistice, expresia cea mai înaltă a Noului Legământ, care ia locul vechii şi imperfectei iconomii religioase mozaice. Toți invitații, incluziv mirele şi mireasa, chiar dacă nu vorbesc, realizează că Iisus este cel care a săvârşit minunea. Putem presupune că, din acest moment, festivitățile au continuat fără nici un impediment. Acest „început al semnelor" (gr. *archē tôn semeiôn*; lat. *initium signorum*) pe care Mântuitorul îl oferă ucenicilor Săi, la sfârşitul primei săptămâni de activitate publică, le întăreşte credința în El. Discipolii cred acum în El (gr. *episteusan eis auton*) pentru că au văzut minunea săvârşită în Cana Galileii şi Îl vor urma oriunde va merge. „Semnul" pe care Iisus îl arată acum are o semnificație mult mai profundă, pe care Sfinții Apostoli o vor înțelege pe deplin mult mai târziu. Obiceiul curățirii mâinilor, la care foloseau vasele menționate, este înlăturat şi înlocuit cu ceva nou (cf. 2 Corinteni 5, 17). Mielul lui Dumnezeu a venit să desăvârşească Legea mozaică (cf. Matei 5, 17), curățindu-ne pe noi toți cu scump sângele Său, al Legii celei noi, vărsat pe Cruce, „spre iertarea păcatelor" (Luca 22, 19-20). De acum înainte nu mai avem nevoie de sângele animalelor sacrificate, nici de curățiri, pentru că Mântuitorul Iisus Hristos ne-a recapitulat pe toți în jertfa Sa de pe cruce, spre viața de veci[825].

III. Considerații finale

O interpretare profundă a acestei minuni-semn care a avut loc în Cana Galileii la începutul activității publice a Mântuitorului Iisus Hristos ne dezvăluie numeroase semnificații teologice. Mai întâi, trebuie subliniat faptul că Hristos stă, pentru prima dată, în mijlocul oamenilor cu ocazia unei sărbători, legată de unul dintre cele mai importante momente ale existenței umane. Apoi, faptul că a săvârşit prima Sa minune la o nuntă a dus la concluzia că la originea acesteia s-a aflat intenția de a binecuvânta Taina Căsătoriei. Nunta a devenit o prefigurare a reîntoarcerii creației

[825] K.O. Gangel, K. O., *John*, Holman New Testament Commentary, Vol. 4, Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2000, pp. 31-32.

transfigurate la Dumnezeu-Tatăl. De aici şi practica liturgică de a se citi la Taina Cununiei această pericopă evanghelică. Însă bogăția semnificațiilor nu se opreşte aici. Prin schimbarea apei în vin la Nunta din Cana Galileii, Hristos Domnul anticipează instituirea Sfintei Euharistii la Cina cea de Taină şi apropierea Împărăției lui Dumnezeu, adică trecerea de la Vechiul Legământ la Noul Legământ, pecetluit cu scump sângele Său, prin jertfa de pe Cruce. Prin minunea din Cana El aduce oamenilor bucuria sfântă a vinului fericirii veşnice, ca rod al lucrării harului Sfântului Duh. Acesta este vinul după care însetaseră neamurile până la „plinirea vremii" (Galateni 4, 4)[826]. Prezența noțiunii de ospăț simbolizează revărsarea de daruri, bucuria comuniunii cu semenii, fiind o prefigurare a ospățului mesianic. Prefacerea apei în vin are, aşadar, o semnificație eshatologică, vestind biruința definitivă asupra „boldului morții". Pentru ca vinul de la Cana să nu se mai sfârşească niciodată, era necesar ca moartea să fie definitiv înfrântă. Vinul „cel bun" de la Cana vesteşte Patimile Sfinte ale Mântuitorului, care vor deveni purtătoare de bucurie, căci din ele va răsări Învierea[827]. Minunea care a avut loc la Nunta din Cana Galileii reprezintă, aşadar, „începutul semnelor" transfigurării creației, deoarece Mântuitorul începe aici să prefacă „materia în spirit şi pământul în cer"[828]. Vorbind despre întărirea şi înălțarea căsătoriei de către Hristos, Părintele Profesor Dumitru Stăniloae afirma: „Hristos întăreşte din nou legătura căsătoriei dintre bărbat şi femei şi o înalță, din ordinea naturii, în ordinea harului, învăluind-o, prin participarea Sa la nunta din Cana, în ambianța harică ce iradia din Persoana Sa. Săvârşind acolo cea dintâi minune, prin puterea Sa mai presus de fire şi dând perechii ce se căsătorea să bea din vinul iubirii entuziaste turnate de El prin harul Său, El vrea să arate că începe înălțarea vieții omeneşti în

---

826 D. Merejkovsky, *Le Christ qui vient*, Grasset, Paris, 1937, p. 12.

827 Natalia Manoilescu-Dinu, *Iisus Hristos Mântuitorul în lumina Sfintelor Evanghelii*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2004, p. 140-141.

828 V. Poucel, *Incarnation*, Editions Xavier Mappus, Le Puy en Velay, 1942, p. 78.

ordina harului de la întărirea şi înălţarea căsătoriei"[829]. Acesta este probabil motivul pentru care, în tradiţia creştină ortodoxă, amintirea nunţii din Cana Galileii are, pe lângă momentul liturgic menţionat mai sus, valoarea unui colind, fiind interpretat ca atare de către cei care vestesc Naşterea Domnului:

„La Nunta ce s-a-ntâmplat în Cana Galileii
Fost-a şi Iisus chemat în Cana Galileii.
Iară mama lui Iisus văzând că nu-i vin de-ajuns,
Zise „Fiul meu iubit, vinul li s-a isprăvit".
Atunci Iisus S-a sculat şi slugile le-a chemat,
Apă-n şase vase-au pus şi le-au umplut până sus.
El le-a binecuvântat şi apa-n vin s-a schimbat,
Atunci toţi au cunoscut că Mesia S-a născut".

829 , Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. III, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2003, p. 191.

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

„Un bărbat şi-a luat femeie...” (Deut 22,13). Semnificaţii teologice ale metaforei femeii ca proprietate

Diac. Dr. Cătălin VATAMANU

1. Problematica „femeii ca proprietate” în cercetarea biblică

Cercetarea veterotestamentară cunoaşte un însemnat număr de studii despre rolul a femeilor în Anticlitatea iudaică. Analizându-le atent, se poate observa o schimbare interesantă de atitudine a autorilor faţă de subiect, de la studiile timpurii, până la cele din zilele noastre. În studiile mai vechi se găsesc adeseori afirmaţii că în iudaism soţiile erau proprietatea soţiilor lor, în sensul absolut, precum un bun mobil sau imobil. Femeile care ieşeau de sub acest şablon, datorită averii pe care o deţineau sau statutului social, erau considerate excepţii. Mai târziu se ajunge la o poziţie mai moderată, accentul punându-se pe respectarea Legii mozaice în ceea ce priveşte drepturile femeilor ca persoane, membre ale comunităţii iudaice, fiind delimitate diferite tipuri de posesie şi fiind făcută distincţia între proprietate şi autoritate. Cu toate acestea, ideea femeii ca proprietate reapare în studiile moderne, în ciuda tuturor încercărilor susţinute cu argumente de a prezenta teologia acestei realităţi sociale iudaice.

Ideea că în Israel o soţie era achiziţionată precum un bun mobil sau imobil, devenind proprietatea soţului, trebuie analizată în detaliu, Sfânta Scriptură a Vechiului Testament oferindu-ne cheia hermeneutică în înţelegerea teologică a acestei realităţi sociale ca metaforă.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, John David Michaelis afirma: „La evrei, soţiile erau de obicei cumpărate, în acord cu practica orientală (Fc. 29: 15-29; 34:12, Osea 3:1-2). Aceeaşi situaţie

era şi la arabi sau sirieni"[830]. Invocând textul de la Lev. 17:3, autorul consideră că „un sclav şi o soţie erau de aceeaşi valoare"[831], dar adeseori „cumpărarea unei soţii se făcea mai dificil decât cea a unui sclav bun"[832].

O lucrare care a influenţat mult critica subiectului a fost *Kinship and Marriage in Early Arabia*, a lui W. Robertson Smith, scriere adeseori citată, care abordează un subiect de drept civil prin prisma drepturilor de proprietate, cu referire la căsătoria dintre Ruth şi Boaz[833]. În demersul său hermeneutic, W. Robertson Smith coroborează multitudinea surselor biblice cu tradiţii arabe vechi, convins fiind că acestea din urmă pot fi aplicate la fel de bine şi societăţii iudaice.

La începutul secolului XX, diferite ediţii ale *Hastings Dictionary*, urmând acelaşi demers, folosesc în articolele „Familie" şi „Căsătorie" următoarele afirmaţii: „soţia unui bărbat era proprietatea acestuia şi subiect absolut al autorităţii sale" şi „soţia era cumpărată precum un sclav"[834].

Smith Robertson a exercitat o influenţă majoră asupra studiului temei, încât cercetătorii de după el se limitează în a-l cita. Unul dintre aceştia, Thaddaeus Engert, este cel mai categoric în argumentarea statutului de sclav al soţiei. El afirmă că soţia era cumpărată de soţul ei precum un animal pentru turma lui, supusă total autorităţii bărbatului şi tratată ca o proprietate[835].

Aceste opinii extreme ale lui Engert au provocat în Germania o atitudine contrară în scrierile cercetătorilor Max Löhr, Andreas

---

[830] John David Michaelis, *Commentaries on the Laws of Moses*, vol. 1, translated from the german by Alexander Smith, London, 1814, p. 450.

[831] *Ibidem*, p. 452.

[832] *Ibidem*, p. 453.

[833] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1885, p. 87.

[834] W.R Bennet, „Family", în James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, vol. 1, Edinburgh, 1900, p. 847. W.P. Patterson, „Marriage", în *Ibidem*, vol. III, p. 265;E G. Romanes, „Family", în James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh, 1909, p. 259.

[835] Thaddäus Engert, *Ehe- und Familienrecht der Hebräer*, în col. „Studien zur alttestamentlichen Einleitung und Geschichte", vol. III, München, 1905.

Eberharter şi Heinrich Holzinger[836], aceştia reliefând chiar un statut privilegiat al soției în societatea iudaică.

Din păcate, multe dintre tezele acestora sunt argumentate, mai degrabă, pe speculații legate de situația generală a femeii în Antichitatea Orientului Antic şi mai puțin pe evidența textului revelat al Scripturii ebraice. Pe această linie hermeneutică se plasează şi Martin John Lauré, care nu consideră doar că femeile israelite erau proprietatea bărbatului lor, ci include această problematică în capitolul „Sclavia"[837]. Abordând acest subiect din punct de vedere juridic, Henry Schaeffer[838] apreciază că atâta vreme cât o căsătorie se încheia prin cumpărarea soției, este evident că statutul juridic al femeilor era precum al unui sclav.

În studiul ei, Elizabeth Mary MacDonald argumentează că în Israel căsătoria nu însemna dobândirea prin cumpărarea a unui bun şi consideră că Deuteronomistul este interesat de ridicarea statutului femeii, pe care o prezintă adesea, în familie, în calitate de mamă sau, în societate, luând parte la viața religioasă[839].

2. „Preţul" soţiei israelite. Delimitări terminologice ale ebraicului מֹהַר

Că o luarea unei femei în căsătorie era considerată o achiziție a unei proprietăți ne-o arată folosirea în textul ebraic a substantivului מֹהַר.

---

836 M. Lohr, *Die Stellung des Weibes zu Jahwe- Religion und -Kult*, Hinrichs, Leipzig, 1908; Dr. Andreas Eberharter, *Das Ehe- und Familienrecht der Hebräer*, în col. „Altleslamenlliche Abhandlungen", V. Band, l-2. Heft, Münster, 1914; Heinrich Holzinger, *Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel*, în „Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft", nr. 27, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1914.

837 „Cea mai importantă instituție a vieții sociale ebraice a fost familia, iar elementul fundamental al familiei a fost sclavia". Cf. Martin John Lauré, *The Property Concepts of the Early Hebrews*, Iowa City University, p. 17. Acelaşi autor afirmă: „Soția şi copiii erau deplin în proprietatea soțului şi a tatălui (...) aşa cum erau captivii de război", cf. *Ibidem*, p. 18.

838 Henry Schaeffer, *The Social Legislation of the Primitive Semites*, Yale University Press, New Haven, 1915, p. 21.

839 Elizabeth Mary MacDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law*, în „Oriental Series", nr. 1, University of Toronto Press, Toronto, 1931, pp. 56-57.

Gesenius susține că traducerea substantivul מֹהַר este „preț plătit pentru o soție de părinții ei", dând ca argument textele Fc. 34:12, Exod 22:16; I Sam. 18:25. Diferită de această acceptare a termenului este cea în arabă, ca dar al mirelui pentru viitoarea soție sau cea în latină, *dos*, dar oferit de părinți fiicei care se va mărita. מֹהַר derivă de la verbul מָהַר „a cumpăra", „în special o soție"[840], pentru care părinții vor oferi מֹהַר (Exod 22:15).

Prin urmare, מֹהַר pare a fi prețul plătit de un bărbat părinților pentru „achiziția" sa, aşadar o „proprietate" cumpărată cu bani de care acesta poate dispune după cum doreşte. Această interpretare a fost autorizată de W. Robertson Smith, care afirma: „Căsătoria prin cumpărare poate fi identificată în întreg spațiu semitic, de fiecare dată când soțul este pentru soția lui un Ba'al sau domn. Termenul arab *mahr* este acelaşi cuvânt cu ebraicul מֹהַר (...), iar sensul lor etimologic este simplu: „preț"[841].

Dar etimologia nu este atât de simplă şi de aceea mulți biblişti nu s-au mulțumit cu traduceri precum „Kaufpreis", „Brautgeld" sau „prix d'achat". Eberharter, de exemplu, consideră că toate argumentele pentru astfel de traduceri sunt inadecvate şi este sigur că מֹהַר a fost doar un preț plătit pentru un copil (Lev. 25:45-46).

Câteva texte ebraice ridică mari semne de întrebare referitoare la înțelegerea căsătoriei veterotestamentare ca tranzacție de vânzare-cumpărare. Cineva nu-şi va putea vinde soția nici chiar dacă aceasta a fost capturată în război, pentru că astfel ar face-o roabă şi ar umili-o, susține Deut. 21:10-14. De asemenea, un stăpân „care şi-a ales o femeie" nu avea voie să o revândă unei familii străine dacă femeia „nu e pe placul lui" (Exod 21:8).

În plus, în întreg Vechiul Testament nu avem dovada clară a efectuării unei căsătorii precum o tranzacție. Textul cel mai des invocat în susținerea tezei căsătoriei ca vânzare este Fc. 31:14-15: „Rahela şi Lea au răspuns şi au zis lui: Mai avem noi parte şi moştenire în casa tatălui nostru? Nu suntem oare ca nişte străini ai lui pentru că ne-a vândut (מְכָרָנוּ) şi a mâncat banii (rezultați din vânzare)?"

---

840 Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg, 1962.

841 W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 79.

Fetele lui Laban se plâng că au fost vândute, dar acest lucru poate fi o excepție și, prin urmare, nu poate dovedi existența unei cutume a căsătoriei ca vânzare. Dimpotrivă, chiar textul arată că Laban a încălcat Legea vânzându-și fiicele precum un bun.

Luarea de nevastă a lui Rut de Booz, în Rut 4:10, este adesea citată ca o evidență a faptului că o soție era cumpărată: „Și pe Rut, moabiteanca, soția lui Mahlon am cumpărat-o mie de soție (לְאִשָּׁה קָנִיתִי לִי)...". Dar verbul folosit în acest text este קָנָה, „a dobândi", „a crea", dar și „a cumpăra", de unde קֹנֶה „cumpărător", „proprietar". Verbul קָנָה înseamnă, în general, „a achiziționa" și nu implică plătirea unui preț. Cu toate acestea, atunci când căsătoria sau logodna sunt discutate în coroborare cu obiecte vandabile, ebraica biblică folosește termeni care semnifică „a dobândi", așa cum este cazul în Rut 4:10. În articolul său[842], David Halivni Weiss consideră însă că această utilizare este doar stilistică și lipsită de orice semnificație instituțională.

Deloc lipsit de importanță este faptul că termenul ebraic מֹהַר apare în Vechiul Testament doar de trei ori: în Fc. 34:12, pentru Dina; în Exod 22:16-17, în cazul unei fecioare violate; în 1 Sam. 18:25, vitejia lui David pentru Micol).

Fc. 34:12:

הַרְבּוּ עָלַי מְאֹד מֹהַר וּמַתָּן וְאֶתְּנָה כַּאֲשֶׁר תֹּאמְרוּ אֵלָי
וּתְנוּ־לִי אֶת־הַנַּעֲרָ לְאִשָּׁה׃

„Cere-mi prețul[843] cel mai mare și daruri multe; și eu îți voi da precum îmi vei zice, numai să îmi dați pe tânără de soție."

Exod 22:15-16 (în traducerile moderne vv. 16-17):

וְכִי־יְפַתֶּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֹרָשָׂה וְשָׁכַב עִמָּהּ מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה׃
אִם־מָאֵן יְמָאֵן אָבִיהָ לְתִתָּהּ לוֹ כֶּסֶף יִשְׁקֹל כְּמֹהַר הַבְּתוּלֹת׃ ס

„Dacă un bărbat înșeală o fecioară care nu este logodită și se culcă cu ea, acela va plăti și o va cumpăra pe ea lui de soție. Dacă tatăl nu vrea să i-o dea, el va plăti în argint prețul (zestrei) cuvenit fecioarelor."

1 Sam. 18:25:

אֵין־חֵפֶץ לַמֶּלֶךְ בְּמֹהַר

---

[842] David Halivni Weiss, *The use of* hnq *in connection with Marriage*, în „Harvard Theological Review", nr. 57, anul 1964, pp. 244-248.

[843] Traducerea lui Luther folosește aici „Brautpreis", iar *Einheitsübersetzung* (1980) „Heiratsgeld".

„ (...) împăratul nu cere nici un preț (zestre) (...)."

De asemenea, verbul מָהַר „a achiziționa prin plătirea unui preț", „a da zestre", „a mărita pe cineva pentru altcineva" este întâlnit doar în Ps. 16: 4 (la Qal, perfect מָהָרוּ) şi la Exod 22:15[844].

Textele fiind limitate ca număr, este evident că exprimarea pe care acestea o folosesc nu este una uzuală, ba chiar pot fi considerate excepții de la regulă. Prin urmare, cercetătorii caută soluția „de avarie", aceea de a argumenta teza căsătoriei ca vânzare pe materiale similare din Arabia, Mesopotamia şi Ugarit, care însă nu pot avea vreo greutate decizională pentru semnificația socială precisă a termenului de căsătorie/logodnă în Vechiul Testament.

Cercetările antropologice recente asupra popoarelor antice sau a celor primitive resping ideea conexiunii între plata de bani sau oferirea de cadouri şi simpla cumpărare a miresei, în sistem vânzător-bani-cumpărător. Mai degrabă ar fi vorba de un sistem al compensației, al darului care să întărească relațiile dintre familii şi care să încurajeze căsătoria sau să fie o recunoaştere a ei.

Că aşa ar sta lucrurile şi în cultura israelită, ne-o poate confirma textul Osea 2:21-22, unde căsătoria este folosită ca imagine a legământului făcut (în v. 20) între Jahwe şi Israel (precum în Iezec. 16:8 şi Mal. 2:14). Jahwe o va logodi pe Israel Sieşi. Dar, în acest context, ce este מֹהַר? Roger Daniels Dwight consideră că מֹהַר este un „dar de compensare" [845], un dar de logodnă, dat în mod obişnuit de tatăl miresei mirelui ca „zestre", dar, posibil, şi invers, de mire tatălui miresei (1 Sam. 18:25-27; 2 Sam. 3:14). De îndată ce „darul" a fost dat mirelui, femeia devine soția legală a mirelui (Deut.

---

[844] Art. „Mahar", în *The New Brown, Driver, Briggs, Gesenius Hebrew-English Lexicon: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, translated by Edward Robinson, Hendrickson Publishers, Strong's Number: 4117.

[845] Roger Daniels Dwight, *Hosea and salvation history: the early traditions of Israel in the prophecy of Hosea*, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1990, p. 102. În argumentarea acestei înțelegeri, autorul indică cercetările următorilor: M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, Kraus Reprint, New York, 1970, p. 14ff; W. Plautz, *Die Form der Eheschliessung im Alten Testament*, în „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft", nr. 76, de Gruyter, Berlin, 1964; J, Scharbert, *Ehe und Eheschliessung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten*, în Georg Braulik (Hg.), *Studien zum Pentateuch*, Festschrift für Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Freiburg, Basel, Wien, 1977.

22:23-24), cu toate că relația fizică maritală nu a fost consumată (Deut. 20:7; 28:30). Dar pentru a înțelege ce este מֹהַר, subînțeles de relația de logodnă din Osea 2:21-22, trebuie să-l „identificăm" pe tată. Osea 11:1 ar putea fi soluția: „Când Israel era tânăr, Eu îl iubeam, și din Egipt am chemat pe fiul Meu (לִבְנִי)". Prin urmare, „tatăl" este Jahwe, iar Israel este „fiul" Său, așadar de parte bărbătească. Corelarea textelor și încadrarea acestora în cutuma iudaică ne conduc spre ideea că mirele-Jahwe dă „prețul/darul de nuntă" מֹהַר tatălui-Jahwe. Dar prin folosirea verbului אָרַשׂ („a logodi" „a da un dar de nuntă"), din textul Osea 2:21-22 reiese că darul este dat logodnicei, ceea ce ne-ar conduce spre o altă percepție a ideii de מֹהַר: dar oferit de mire logodnicei sale. În aceeași lumină pot fi interpretate și textele Fc. 34:12 și, probabil, Fc. 24:53, conform cu practica mesopotamiană[846].

3. Forme și semnificații teologice ale metaforei femeii ca proprietate

a. Proprietate și autoritate în relația soț-soție

Robertson Smith afirmă că în antichitatea iudaică un bărbat era numit „domn", „stăpân" sau „proprietar"[847]. Dar acest înțeles al termenului în contextul căsătoriei a fost contestat de mulți bibliști. De exemplu, Johannes Pedersen a susținut că *baal* trebuie înțeles în contextul relației interpersonale dintr-o căsătorie și nu denotă o suveranitate unilaterală (pentru care ebraica folosea termenul *adon*)[848]. De asemenea, Neufeld face o distincție atentă între proprietate și autoritate, arătând că este dificil a înțelege cum s-a

---

[846] A se vedea: M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage*, în „American Oriental Society", New Haven, 1938, pp. 46-50; A. van Praag, *Droit Matrimonial Assyro-Babylonien*, Amsterdam, 1945, pp. 160-170; A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature*, în „Pretoria Oriental Series", I, Luzac, 1954, p. 73; G.R. Driver and J.C. Miles, *The Assyrian Laws*, Clarendon Press, Oxford, 1935, pp. 193-198.

[847] W. Robertson Smith, *op. cit.*, p. 75.

[848] Johannes Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, vol. I, London-Copenhagen, 1926, pp. 62-63.

ajuns la numirea soțului ca *baal*, la folosirea ideii unei relații de servitute femeie-bărbat[849].

Această idee este argumentată pe utilizarea în Isaia. 62:4 a termenului ebraic בְּעוּלָה „a căsători", „a domni peste", „a fi măritată" (la Nifal). În acest text, Isaia spune profetic că Dumnezeu va numi pe Iuda „Beula", adică „măritată", aceasta după ce a prezentat-o metaforic ca un teren pustiu. Înțeles în același sens simbolic, „punerea plăcerii (lui Jahwe)" în mireasa Lui, Israel, înseamnă recuperarea terenului, transformarea lui în pământ fertil, în special având în vedere comparația imediat următoare cu căsătoria, în v. 5. Înțeles isaianic, cuvântul *ba'al* pune accent mai mult pe capacitatea de procreație a bărbatului, în timp ce *beulah* nu poate fi înțeles ca „a domni peste", ci mai curând ca „a face roditor". Acest lucru se potrivește foarte bine cu teza menționată mai sus, că ceea ce un soț deținea nu era persoana soției sale, ci sexualitatea ei.

Metafora femeii ca pământ este interesantă, deoarece, după cum am văzut, un israelit nu era proprietar strict asupra terenului în sine, ci asupra rodului lui. Dreptul de proprietate asupra pământului îl are doar Dumnezeu, omul având doar drept de uzufruct. În mod similar, în căsătorie un bărbat nu avea drept de proprietate asupra soției lui, ci avea drepturi exclusive asupra sexualității și fertilității ei, prin extensie, asupra copiilor rezultați din rodnicia căsătoriei lor. În acest context, utilizarea lui *ba'al* a însemnat, fără îndoială, exprimarea unei autorități a soțului, cel mai sigur ideea de proprietate a lui peste sexualitatea și fertilitatea soției sale.

Așadar, conceptul de proprietate legitimă se aplică unei femei doar înainte de căsătorie, atunci când ea este proprietatea tatălui ei, de care acesta este responsabil. Cu alte cuvinte, singurul sens în care femeia ar putea fi descrisă ca „proprietate" ar fi calitatea acesteia de fiică și nu de soție.

Proprietatea bărbatului erau copiii, primiți ca dar de nuntă de la Dumnezeu prin soția sa. Lea, prima soție a lui Iacob, consideră că cei șase fii ai ei sunt precum un dar de nuntă dat ei de

[849] Ephraim Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, Longmans, London, 1944, p. 232.

Dumnezeu: „Bun dar (זֵבֶד טוֹב) mi-a dăruit Dumnezeu în timpul de acum! De acum bărbatul meu va şedea la mine, că i-am născut şase feciori" (Fc. 30:20). Alte câteva pasaje biblice indică faptul că părinții care nasc copii îi primesc pe aceştia ca pe un „rod", ca pe un dar de la Dumnezeu (Fc. 30:22; I Sam. 1:11.19). A fi fertil, precum este un pământ roditor, a avea mulți copii înseamnă a primi binecuvântarea lui Dumnezeu. De aceea şi Psalmistul spune că „fiii sunt moştenirea Domnului" (Ps. 126:3): נַחֲלַת יְהוָה בָּנִים (ebr. 127:3).

A avea şapte copii era un semn al binecuvântării (1 Sam. 2:5; Iov 1:2; 42:13; Exod 2:16). De cealaltă parte, cine nu avea copii era considerat de către comunitate ca un blestemat şi pedepsit de Dumnezeu (Gen. 30:1; 20:17-18), un încercat (Gen. 16:2; 30:2; I Sam. 1:5) şi un om fără viitor (Gen. 15:2), întrucât şi potențialul financiar şi social era limitat. În familie, o femeie fără copii îşi putea pierde rangul de primă-soție, fiind ironizată şi batjocorită. Din acest motiv Avram se plânge lui Jahwe (Gen. 15:2-3), iar Ana era tratată cu vorbe de batjocură de către Penina, a doua soție a lui Elcana (1 Sam. 1:5-6).

Descendența numeroasă este foarte des asociată cu încredințarea de proprietăți, acestea primind binecuvântarea lui Jahwe. Naşterea de prunci şi asigurarea teritoriului sunt adeseori componente esențiale ale promisiunilor divine, precum se vede din următoarele texte:

Fc. 15:5.7 „Apoi l-a scos afară şi i-a zis: «Priveşte la cer şi numără stelele, de le poți număra!» Şi a adăugat: «*Atât de mulți vor fi urmaşii tăi!*» Şi a crezut Avram pe Domnul şi i s-a socotit aceasta ca dreptate. Şi i-a zis iarăşi: «Eu sunt Domnul, Care te-a scos din Urul Caldeii, *ca să-ți dau pământul acesta de moştenire*»."

Fc. 22:17 „De aceea te voi binecuvânta cu binecuvântarea Mea şi *voi înmulți foarte neamul tău*, ca să fie ca stelele cerului şi ca nisipul de pe țărmul mării şi *va stăpâni neamul tău* cetățile duşmanilor săi"

Fc. 24:60 „*Să se nască* din tine mii şi zeci de mii şi *să stăpânească* urmaşii tăi porțile vrăjmaşilor lor!"

Fc. 26:4 „*Voi înmulți* pe urmaşii tăi ca stelele cerului şi *voi da urmaşilor tăi toate ținuturile* acestea"

Copiii sunt priviți ca o încununare şi un sens al vieții, întrucât ei dau siguranță şi putere întregii familii (Prov. 17:6; Ps. 127:3-5; 128:3; Iov 5:25; Sir. 25:10).

b. Metafora femeii ca pământ

Atunci când o femeie încalcă legământul făcut soțului ei, săvârşind adulter, se consideră că „terenul a fost inundat"[850]. Exprimarea aceasta face evidentă înțelegerea soției ca „proprietate", dar nu ca o proprietate fizică, ci ca metaforă cu conotații multiple.

Cartea Proverbe insistă asupra utilității muncii eficiente (Prov. 12:24.27; 14:23; 18:9; 20:13; 22:29; Eccl. 9:10; 11:1-6, în comp cu Eccl. 4:4-6), în special asupra muncii în agricultură, profesia cea mai des menționată (Prov. 12:11; 24:27.30-34; 27:18.23-27; 28:19; cf. Sir. 7:22). Prin urmare, într-o societate bazată pe agricultură, în care roadele pământului sunt absolut necesare pentru bunăstarea familiei, este firesc ca pământul să metaforizeze rolul reproductiv al femeii. Astfel se explică de ce relațiile sexuale sunt exprimate prin limbajul metaforic al arării, însămânțării şi îngrijirii pământului, iar naşterea copiilor prin prisma productivității agricole.

Textele talmudice ne oferă numeroase exemple de asemenea exprimări metaforice.

În Y. *Yevamot* 1:1, expresiile „a ara un teren" şi „a planta" trebuie înțelese ca „a avea relații sexuale cu cineva" şi „a concepe"[851]. De aceea bărbatul e avertizat, precum un agricultor, să semene cu atenție şi cu prudență, pentru a produce cel mai bun „rod".

Filologia ebraică, reflectată în textul Scripturii Vechiului Testament, argumentează folosirea metaforei de „rod" sau „fruct" pentru „copii". Din rădăcina verbală בנה, „a fi însărcinată", provine

---

[850] Gail Labovitz, *Marriage and metaphor: constructions of gender in rabbinic literature*, Lexington Books, Lanham, 2009, p. 111.

[851] *Shabbath* 118b păstrează aceeaşi idee a „plantării": „R. Jose a zis: am coabitat (cu ea) de cinci ori şi am plantat cinci cedri în Israel. Cine sunt aceştia? R. Ishmael, fiul lui R. Jose, R. Eleazar, fiul lui R. Jose, R. Halafta, fiul lui R. Jose, R. Abtilos, fiul lui R. Jose, şi R. Menahem, fiul lui R. Jose". Interesant în acest text este faptul că este menționat numele tatălui biologic, al celui care „a plantat", în timp ce „pământul" în care aceştia au fost „plantați", soția lui R. Jose, nu joacă nici un rol.

expresia פְּרִי־בֶטֶן, rodul pântecelui". Independente de această expresie, cele două substantive componente pot fi întâlnite fiecare în parte cu sensul de „copil". Substantivul בֶּטֶן, „corp", „pântece", este înțeles în Fc. 30:2 ca şi „copii". La fel, פְּרִי are ca sens de bază „fructul", dar când se referă la o persoană desemnează de cele mai multe ori un copil (Deut. 7:13, Is. 13:18). De semnalat faptul că ambele substantive se pot referi cu precădere la un copil conceput, dar încă nenăscut.

De asemenea, din rădăcina verbală יצא „a ieşi" provine substantivul צֶאֱצָאִים. Sensul lui de bază al acestuia este „rod al pământului", dar înțeles ca „urmaş", „copil", îl întâlnim în texte precum Is. 22:24, 44:3, Iov 5:25.

„Buna rodire" a „pământului" depinde, după concepția iudaică, în primul rând de calitatea terenului. Aşadar, un bărbat care nu-şi ia soția potrivită nu doar că nu „produce" nimic bun, ba chiar distruge. Metafora semănării cu sare a unui teren, o evidență a compromiterii acestuia, este sugerată în *Kiddushin* 70a: „Rabbah b. Bar Hanah a spus: Cel care ia o soție care nu este potrivită pentru el, Scriptura îl stigmatizează ca şi cum ar fi arat întreg pământul şi l-ar fi semănat cu sare, cum se spune: «Iată pe cei ce au plecat din Tel-Melah, din Tel-Harsha, din Cherub-Adon şi din Imer, şi care n-au putut să-şi arate casa părintească şi neamul, ca dovadă că erau din Israel» (Neemia 7:61)".

Metafora femeii ca pământ nu se limitează la potențialul agricol al unui teren, gata de arat şi de semănat, ci, după cum este şi firesc, face referire la rodirea acetuia şi la recoltatul lui. Într-o discuție despre relațiile sexuale în timpul regulei femeii, R. Yehuda foloseşte pentru o soție metafora „locului de treierat": „Ce se înțelege prin loc de treierat? R. Yehuda a răspuns: Locul unde însoțitorul cuiva treieră"[852].

Aceste exemple arată cât de multe metafore erau folosite pentru idea de fertilitate a femeii. În toate aceste exprimări însă, rolul femeii este aproape nul; bărbatul este cel responsabil de reproducere şi el este recompensat pentru „buna lucrare a

[852] *Niddah* 41b.

pământului". În mentalitatea rabinică, procrearea este responsabilitatea bărbatului.

Vorbind despre metafore similare în literatura greacă, Page duBois afirmă: „Câmpul a fost redus la o brazdă şi rolul femeii la a primi semințele soțului ei şi la cultivarea culturii lui (...). Numirea femeii ca brazdă este (...) o reducere a potențialului ei, o exemplificare a fertilității ei. Ea nu mai este sursa fecioriei, ci a proprietății marcate şi delimitate, ordonate prin cultivare"[853]. Această idee este dezvoltată în continuare de duBois în sensul civilizării femeii de soțul ei. Femeia nu mai este metafora unui teren, a unui spațiu, necultivat, sălbatic, necivilizat, ci un pământ domesticit, pe care creşte ceva ordonat şi care va oferi proprietarului productivitatea lui[854].

c. Metafora soției ca locuință

Ebraicul בַּיִת este polisemantic[855] şi aşa se explică potențialul său metaforic exploatat din plin de rabinii talmudişti. În sensul cel mai uzual, בַּיִת înseamnă „casă", un imobil alcătuit de cele mai multe ori dintr-o singură cameră (Fc. 19, 2; 33, 17). Termenul este folosit pentru a desemna un loc de cult, un altar sau un templu (I Sam. 5, 2; Exod. 23, 19; 34, 26; Jud. 18, 31; I Rg. 6, 5; Iosua 2, 2; Os. 41, 7; Mih. 3, 12; Agheu 1, 8 ş.a.). „Casa" unui anumit spațiu sau lucru poate însemna „interiorul" aceluia (Exod 28, 26; 39, 19; I Rg. 7, 25; Fc. 6, 14; I Rg. 6, 16, Num. 18, 7).

Substantivul ebraic בַּיִת a fost folosit pentru „familie". Bărbatul se adresează altora în numele lui şi al „casei lui" (Iosua 24, 15). „Casa" cuprindea pe soție, copii şi sclavi (Fc. 7, 1; 50, 4; Iosua 7, 14; Ester 4, 13). Cineva se năştea „în casă", adică în familie (Fc. 17, 27). Moştenitorii cuiva erau considerați a fi „din casa lui" (Exod 2, 1; I Sam. 20, 16; I Rg, 12, 16; 13, 2).

---

[853] Page duBois, *Sowing the Body: Psychoanalysis and Ancient Representations of Women*, în col. „Women in Culture and Society Series", University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 72.

[854] *Ibidem*, p. 165.

[855] Art. בַּיִת în Ludwig Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Wörterbuch zum Hebräischen Alten Testament in Deutscher und Englischer Sprache*, E.J. Brill, Leiden, 1953, pp. 122-123.

Casa este a tatălui (בֵּית־אָבִי), în texte precum Fc. 24, 38; 46, 31; 47, 12, şi de aceea familia este numită după tată (Exod 6, 14, 25; I Cr. 5, 24; I Rg. 8, 1 ş.a.).

În multe texte rabinice prin „casă" se înţelege soţia cuiva, iar *Ketubot* 62b este doar o mărturie a acestei realităţi. Ideea nu este de a identifica soţia cu un imobil, cu o locuinţă, ci de a metaforiza rolul ei important în cadrul familiei. Asocierea soţie-casă este destul de frecvent întâlnită şi în literatura ebraică.

Fc. 15, 3: „Şi Avram a zis: «Iată că nu mi-ai dat sămânţă; şi slujitorul născut în casa mea va fi moştenitorul meu»."

Însă o femeie nu este doar „a casei" sau „casa", ci este „casa lui (a soţului)". Atunci când o „casă" apare într-un context biblic, aceasta poate fi înţeleasă ca soţia cuiva.

Deut. 14, 26: „(...) să te bucuri tu şi casa ta".

Iez. 44, 30: „Veţi da preoţilor şi pârga făinii voastre, pentru ca binecuvântarea să rămână peste casa voastră".

Lev. 16, 6: „(...) să facă ispăşire pentru el şi pentru casa lui".

I Sam. 25, 6: „Să trăieşti în pace şi pacea să fie cu casa ta şi cu tot ce este al tău".

Din punct de vedere filologic este de remarcat că proprietarul casei este soţul; „casa" este „casa lui".

Imaginaţia rabinică a dezvoltat metafora femeii ca o casă a viitorilor copii ai bărbatului. În acest proces reproductiv, femeia joacă însă un rol important: uşa casei ei trebuie să fie deschisă doar soţului şi nu altcuiva, iar casa, trupul femeii, trebuie să primească şi să crească copii. Textele talmudice speculează mult această metaforă. *Ketuboth* 1:6-7 descrie cazul unui om care pretinde că mireasa sa nu a fost, cum era de aşteptat, fecioară în momentul căsătoriei. În acest context apare exprimarea: „Dacă el a găsit uşa deschisă, îi este interzis să o păstreze pe ea (de soţie), întrucât este incert dacă ea a făcut adulter"[856]. O exprimare similară găsim în *Ketubot* 9a: „Am găsit «uşa deschisă»; asta înseamnă că o interzic pe ea lui". A fi „uşa deschisă" înseamnă ori că femeia a fost adulteră, ori că nu mai este fecioară, poate chiar a născut. „Uşa deschisa" este invocată pentru a descrie o mireasă care nu este virgină.

[856] A se vedea şi *Ketubot* 24d, 25a şi c, 36b.

În Vechiul Testament regăsim ideea trupului închis sau deschis al unei femei, dar legat de actul naşterii şi al semnificaţiei prezenţei copiilor într-o familie. De cele mai multe ori însă întâlnim termeni negativi precum מַשְׁכִּיל (*maşkil*), un hifil participiu din שָׁכַל „a priva", „a lipsi", עֲרִירִי (*ariri*), adjectiv derivat din ערר „a se descoperi" întâlnit în Gen. 15:2, Lev. 20:20-21, Ier. 22:30, ambele cuvinte având sensurile „fără copii", „sterp", „steril". De asemenea întâlnim termenul שְׁכוֹל (*şekol*) „a nu avea copii" (Ps. 35:12, precum şi שְׁכוּלָה în Is. 49:21); שִׁכְלִים (*şikulim*) în Is. 49:20 - ambele din שכל „a nu avea copii".

Prima poruncă dată omului în rai a fost aceea a perpetuării speciei umane şi a dominării pământului: Fc. 1:28 „Daţi roadă[857] şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l stăpâniţi!". Dar procesul de procreare nu este unul pur biologic şi care să depindă doar de omul însuşi, ci Dumnezeu intervine proniator în cadrul creaţiei Sale, făgăduind celui drept mulţi descendenţi (Fc. 15:5; 16:10; 22:17; 26:4). Textele care vorbesc despre naşterea omului se caracterizează printr-o remarcabilă exprimare poetică de elogiere a actului creaţiei Domnului: „Tu mi-ai creat rinichii, Tu m-ai învelit cu pântecele mamei mele: Te laud pentru aceea că mă disting ca (o fiinţă) temătoare (sau minunată?). Minunate sunt lucrările Tale şi sufletul meu cunoaşte (aceasta) din plin! Nu a fost ascuns de Tine trupul meu, când am fost făcut în taină, am fost ţesut în adâncurile pământului." (Ps. 139:13-15, în paralel cu Iov 10:8-11)

Naşterea vine ca urmare a rugăciunii şi este un semn al binecuvântării lui Jahwe (Gen. 29:32; 33:5; 1 Sam. 1:20.27; Ps. 127:3). Ascultarea şi împlinirea poruncilor lui Dumnezeu aduce binecuvântarea „rodului pântecelui" sau, în caz contrar, blestemul (Deut. 28:2.4 paralel cu 28:15.18). Jahwe, ca Domn peste viaţă şi moarte, are puterea de a „deschide" pântecele femeii sau de a-l „închide", de a face familia plină de copii sau de a o priva de

---

[857] O traducere mai apropiată de sensul rădăcinii verbului ebraic פרה ar fi „fiţi fertili", însă această variantă românească nu este la fel de explicită precum cele de limbă engleză sau germană: „Be fruitful" - „Seid fruchtbar".

această binecuvântare (1 Sam. 2:5; Iov 1:21; Ps. 113:9; Ier 15:7-9; Osea 9:12).

În literatura rabinică, ideea relațiilor sexuale și urmarea acestora, nașterea unui copil, sunt prezentate metaforic, după cum am văzut, sub forma ușii deschise a locuinței. *Ketubot* 10a amplifică această metaforă și adaugă detalii referitoare la această ușă de sex feminin: „Cineva a venit în fața lui Rabban Gamaliel și i-a zis: Am găsit o ușă deschisă. Rabban Gamaliel i-a răspuns: Am sa îți dau un exemplu: Cu ce seamănă asta? Cu un om care merge prin întuneric de nepătruns în noapte[858] (și ajunge la casa sa și găsește ușa închisă). Dacă a înlăturat încuietoarea ușii, o va găsi deschisă; dacă nu a înlăturat încuietoarea, ușa va fi închisă. Unii spun că Rabban Gamaliel le-a răspuns: Poate că ai înlăturat-o cu voia ta, ai rupt-o și ai aruncat-o departe de ușă." Citând acest text, Gail Labovitz consideră că trupul unei femei este o casa numai în măsura în aceasta are o ușă care trebuie să fie păstrată de proprietar închisă până când aceasta va fi deschisă de proprietarul ei de drept[859]. Autoarea susține că expresia metaforică a „ușilor deschise" demonstrează existența metaforei femeii ca o casă și codifică exclusivitatea proprietarului asupra dreptului de proprietate, corpul soției sale. Soțul are drepturi exclusive asupra „casei" sale, asupra capacității de reproducere a soției sale. Nu femeia poate decide cine poate intra sau nu pe „ușă". Deși aceasta aparține corpului ei, ea nu poate fi considerată a ei.

Corpul femeii este metaforizat ca o „casă" și în *Mikva'ot* 8:4 și *Niddah* 2:1. În aceste pasaje însă, preocuparea pentru „casă" are în vedere, în primul rând, curățenia acesteia, puritatea ei. Această responsabilitate este descrisă în termeni casnici: măturarea casei, punerea și păstrarea lucrurilor în ordine.

Mult mai des întâlnită este metafora femeii ca și câmp, în texte talmudice precum *Sanhedrin* 22b și *Sanhedrin* 38a (Iov 38:15).

Sanhedrin 22b: „R. Samuel b. Unya a declarat în numele lui Rab: O femeie șînainte de căsătorieț este o ceva fără formă și încheie un legământ numai cu cel care o transformă șîntr-unț vas

[858] Cu referire la racolarea „tânărului fără pricepere" de o prostituată în „întunericul nopții" Prov. 7, 9.

[859] Gail Labovitz, *op. cit.*, p. 127.

şutilț, aşa cum este scris: Creatorul tău este soțul tău; Domnul oştirilor este numele lui[860]".

Sanhedrin 38a: „Rabinii nostru au învățat: şcrearea primului om, singurț a fost de a vesti măreția Regelui Suprem al regilor, Cel Sfânt, binecuvântat să fie El. Căci, dacă un om care bate monedă face mai multe monede de la aceeaşi matriță, ele sunt toate la fel, dar Cel Sfânt, binecuvântat să fie El, a modelat toți oamenii din mucegaiul primului om, şi unul nu seamănă cu celălalt, pentru că este scris, este schimbat ca lutul sub sigiliu şi ei sunt precum o haină. Şi de ce sunt fețele bărbaților diferite una de alta? Ca nu cumva un bărbat văzând o locuință frumoasă sau o femeie frumoasă să spună: «Aceasta este a mea», pentru că este scris: «de la cei răi lumina lor este luată şi brațul ridicat este frânt»" (Iov 38:15).

Metafora femeii ca pământ/teritoriu este explicată prin deasa folosire a limbajului agricol. Asocierea femeilor cu pământuri şi case are rădăcini în literatura biblică, cel mai des invocate texte în susținerea acestei teorii fiind Deut. 20:5-7, Deut. 28:30 sau Ier. 29:4-6.

Deut. 20, 5-7: „Căpeteniile oştirii încă să grăiască poporului şi să zică: Cel ce şi-a zidit casă nouă şi n-a sfințit-o, acela să iasă şi să se întoarcă la casa sa, ca să nu moară în bătălie şi să nu i-o sfințească altul. Cel ce şi-a sădit vie şi n-a mâncat din ea, acela să iasă şi să se întoarcă la casa sa, ca să nu moară în bătălie şi ca să nu se folosească altul de ea. Cel ce s-a logodit cu femeie şi n-a luat-o, acela să iasă şi să se întoarcă la casa sa, ca să nu moară în bătălie şi ca să nu o ia altul."

Deut. 28, 30 „Cu femeie să te logodeşti şi altul să se culce cu ea; casă să zideşti, şi să nu trăieşti în ea; vie să sădeşti, dar de ea să nu te foloseşti"

Ier. 29, 4-6 „Aşa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel, către toți robii pe care i-am strămutat din Ierusalim la Babilon: Zidiți casă şi trăiți. Faceți grădini şi mâncați roadele lor! Luați femei şi naşteți fii şi fiice! Fiilor voştri luați-le soții, iar pe fiicele voastre măritați-le, ca să nască fii şi fiice, şi să nu vă împuținați acolo, ci înmulțiri-vă!"

---

[860] Referire la Is. 54, 5: „Căci bărbatul tău este Făcătorul tău, şi numele Lui: Domnul Savaot şi Răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel: «Dumnezeul a tot pământul» se cheamă!".

În Pilde 24, 27, Înțeleptul Solomon exprimă cu alte cuvinte același lucru: „Rânduiește-ți lucrul tău afară și adu-l la îndeplinire pe câmpul tău, apoi îți vei ridica o casă".

Concluzii

Într-o societate patriarhală precum cea evreiască autoritatea bărbatului asupra femeii era evidentă, dar fără ca aceasta să degenereze în violențe asupra ei. Pe de altă parte, avem exemple de soții care exercită o importantă influență asupra soților lor (vezi Sarra, în cartea Facerea, cap. 16, 20 și 27). În plus, din scrierile ebraice reiese respectul cu caracter de lege pe care soțul și copiii îl acordau mamei (Exod. 20:12; 21:15,17; Lev. 19:3; 20.9, Deut. 5:16; 21:16-19).

Autoritatea soțului era exprimată prin purtarea autorității numelui acestuia de femeie și de copiii ei. Acest fapt nu însemna că vreunul era „proprietatea" lui. Percepția acestei realități nu era una sexuală, ci de paternitate.

La o primă lecturare a textelor Fc. 20:2-7; 39:7-9; 2 Sam. 12:13-14, s-ar părea că legea evreiască considera adulterul o ofensă adusă „proprietății" soțului, un jaf al „bunului" său. O analiză mai atentă a lor arată însă că ofensa este adusă soțului, ca un atac la propria viață și uneori ca o ofensă adusă lui Dumnezeu. Adulterul a fost condamnat pentru că era considerat o infracțiune împotriva societății și împotriva lui Dumnezeu, existând o legătură de cauzalitate între cei două factori, cel social și cel religios. În antichitatea iudaică, precum și astăzi, familia avea un important rol socio-teologic.

Alte texte referitoare la legea proprietății ne arată că familia iudaică a fost considerată o unitate socială – bărbat, femeie, copii și alte generații – în care funcționează legea complementarității. În familie, bărbatul și femeia sunt „un singur trup" (Fc. 2, 24), iar raporturile de superioritate-inferioritate sunt doar de formă și nu de fond.

Simpla afirmație că o soție era în mod legal „proprietatea" bărbatului ei este nejustificată și cu siguranță greșită. Statutul social și juridic al femeii în Vechiul Testament este departe de a fi caracterizat de asemenea sentințe primare. Așa cum scrierile

didactice şi poetice ale culturii ebraice o arată, situaţia socială a femeii în familie şi în societate nu poate fi prinsă în şabloane întrucât ea nu este definibilă. Aceasta a fost neconstantă, a variat în funcţie de circumstanţele socio-culturale şi istorico-economice ale societăţii. În particular, statutul femeii a fost determinat de caracterul soţului şi de rolul pe care acesta l-a jucat în comunitate. Stabilitatea unei familii nu a depins nicicând doar de statutul soţului, ci de coeziunea familială a ambilor, de integritatea lor morală şi religioasă, de abilitatea acestora de a se descurca în societate, de împlinirea demnităţii lor de fii ai lui Dumnezeu, de manifestarea lor între neamuri ca „preoţie aleasă şi neam împărătesc".

În această mentalitate iudaică antică, ideea de proprietate nu poate fi aplicată decât la Dumnezeu-Jahwe, Creatorul tuturor, Dăruitorul tuturor şi Proniatorul istoriei şi a oamenilor din ea. Întreaga creaţie este proprietatea Sa, iar omul, zidirea Lui cea mai înaltă, nu este amorfă, ci are chip după Chipul Său, nu este iraţională, ci a fost creat după Raţiunea divină, nu este inertă, ci are voinţă liberă spre sfinţenia Sfântului Dumnezeu, „Tatăl din ceruri".

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Rânduiala Tainei Cununiei în cadrul cultului Bisericii Ortodoxe Ruse

Drd. Ion MUNTEANU
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„D. Stăniloae", Iași

Abstract:

The Sacrament of a Marriage in Russian Church has a vaste and complex pattern to be followed, and the conditions that had to be fulfilled by the bride and groom diuring the XV-XVI centuries were more than enough. So, the boys married at 16-18 years of age, the girls could marry when they reached age of 12-13 years. The tradition was that father of the bride was the main negociator for concluding the marriage. Bride's father gave away his daughter as a wife plus the negotiated dowry, but should the groom not be up to the expectations, he would be fined quite severe. And this condition was to be clearly specified in the prenuptial agreement. The pattern that had to be followed by the bride and groom duiring those times includes quite a few particularites, that in no case had something in common with the hollyness of the sacrament of a marriage. This article includes a breef study of the pattern of a sacrament that was stricken, modified by the Greek pattern (and this was described in Petru Movila's Prayer book)

Another ritual that is a part of Marriage Sacrament is to untie the marriage. The ritual consists of one prayer and this payer's content determines the importancy of the ritual itself. Other important rituals such as Christening, clipping into monachism, the king coronation have the same pattern as of 8th day after the ceremony took place. It represents going back to usual live after the ceremony, and it continues for the entire week.

As any ritual, the Sacrament of a Marriage changed and evolved through times and the actual pattern we have is a result of a long and very diffucult way.

Cuvinte cheie: Cununie, giulgiu, Evhologhion, tradiție, Trebnic, ritual, rânduială, rugăciune, obiceiuri

Primul Evhologhion care aminteşte despre Rânduiala Tainei Cununiei este Barberini. Desigur că această Taină din sec. VIII până în prezent a suferit numeroase modificări şi până a ajunge în cadrul cultului ortodox rus şi după această. Iată ce spun cercetătorii străini despre această Taină la ruşi.Taina Cununiei se săvârşeşte mereu solemn şi în prezența unui număr impunător de oameni. Acestei taine îi premergeau câteva condiții. Cercetătorii

străinii întrun mod deosebit evidențiază două dintre ele-acestea sunt vârsta şi rudenia. Prima dintre ele din punctul lor de vedere, era foarte timpuriu. „Ruşii - spune unul dintre autorii străini necunoscuți din sec. XVI - în mod obişnuit sunt căsătoriți băieții tineri, vârsta cuprinsă între 16-18 ani iar fetele între 12-13 chiar şi mai tinere". În ceea ce priveşte rudenia, despre asta amintesc aproape toți străinii, chiar dacă nu sunt într-un gând. După Gerberştein, ruşii încheie o căsătorie nu mai aproape de gradul nr.4 ori în funcție de capacități. Este socotită a fi erezie căstoria între frați şi surori. Niciunul să nu îndrăznească să se căsătorească cu sora tutorelui. „Se urmăreşte cu strictețe să nu se căsătorească cei care au grad de rudenie duhovnicesc prin Botez" (p. 74)[861]. După Fabri, la ruşi „în ceea ce priveşte rudenia de sânge ori cea prin tutore, îi este rezervată o grijă deosebită-întratât încât la ei nici în gradul IV nu se căsătoreşte. Astfel odată pentru totdeauna a fost aşezat acest canon de către sfinții părinți, iar ruşii au grijă să respecte acest canon. Această interdicție se răsfrânge şi asupra rudeniei duhovniceşti, care ar putea surveni în urma Tainei Botezului şi a Mirungerii. Dacă apare vreo nedumerire sau vreo întrebare, atunci aceasta se hotărăşte prin părerea episcopului, astfel încât după aceasta, necoincidențele să nu fie pricini de obstacol la cununie, să nu fie nici o minciună în judecata lor" (p. 9). La ruşi în cazul dat „se ia în calcul cumnăția, rudenia de sânge în câteva grade, anume doi frați nu se pot căsători cu două surori,

[861] A. Gvanino spune că doar ruşii nu permit căsătoria rudelor de gradul IV, Gerberştein, (1517-1526, traducere în rusă de I. Anonimov, Sankt-Petersburg, 1866; acum în culegerea *„Historiae Ruttenicae scriptores exteri saeculi XVI"*, Ed. Starczewsky, vol. I, Nr. VII) p. 62; Fabri, p. 10; Gvanino (anul 1560-Ed. Starczewsky, vol. I, Nr. VIII), p. 21; Adam Olearie, (anii 1633-1638 în *„Въ Чтенияхъ Московского Институте Истории и Древностей"* din Moscova, vol. III, IV) p. 358; P.Petrei, (anul 1620 în *„Въ Чтенияхъ Московского Института Истории и Древностей"* din Moscova, 1867, vol. II) p. 434-435. Maierberg 1661 *Ibid.*, 1873, III, 1-104, IV, 1874, cap.I, pp. 169-216. Ghenrih Sederberg, (1709-1718-*Ibid.*1873, II, pp. 1-38).Cea mai clară observație aparține lui Marjaret (1590-1606-în *"Сказанияхъ современниковъ о Димитрии Самозванцъ"*, Sankt-Petersburg, 1859, vol. I") (p. 259)., apud. A. Almazov, *Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении Таинств в Русской Церкви: Церковно-археологический очерк.* Типо-литография Императорскаго Университета, Казань, 1900, p. 51

tot aşa şi între cei ce au primit împreună copilul din cristelniţă şi au fost martori şi cu care sunt în grad de rudenie pe linie directă sau indirectă ori cu rudenii in primo, secundo et tertio gradu lineae inaequalis" (p. 412)[862].

În afară de aceasta, ruşii acordau atenţie în ce familii intră una sau alta dintre feţele participante? După Gerberştein ruşii „permit încă, ca cineva să se căsătorească cu o a doua soţie şi astfel să aibă o altă soţie, dar aproape că recunosc această cununie a fi validă. Căsătoria a treia nu se permitea fără de o pricină importantă. Iar căsătoria a patra nu au admis-o niciodată şi o socot a fi un lucru necreştin". Cercetătorii străini evidenţiază într-un mod neobişnuit faptul că cei care mergeau pe linia preoţiei, trebuiau neapărat să fie căsătoriţi. Ei priveau la preoţii căsătoriţi ca la ceva neobişnuit pentru ei, ceea ce denotă că au acordat atenţie şi la condiţiile cununiei pentru un preot. Spre exemplu Petrei spune : "Preoţii trebuie să se căsătorească numai cu fete care să nu atragă după ele un exemplu rău, ori cu fete ale căror părinţii au sinceritate dubioasă, fete virgine care nu au avut relaţie cu nici un bărbat. Preotul nu poate să ia o altă soţie dacă nu vrea să piardă preoţia ori să fie alungat: „dacă ar vrea să se căsătorească din nou atunci preotul nu trebuie să ocupe nici o funcţie bisericească" (p. 423).

În ceea ce priveşte timpul săvârşirii cununiei, cercetătorii străini nu ne-au lăsat nici o informaţie, iar în ceea ce priveşte locul, atunci după cum se exprimă Olearie, „căsătoria mereu se săvârşeşte în bisericile mirene" (p. 204). În ceea ce priveşte cununia, spusele cercetătorilor străini se încep printr-o cuvântare despre negocierile de dinainte de eveniment şi despre obiceiurile cununiei. Gerberştein spune: „este grija tatălui să propună tânărului, ca să se căsătorească cu fiică sa. Cu toate acestea ei au ca şi obicei, a rosti următoarele cuvinte: „precum eu am o fată, eu doresc, ca tu să-mi fii ginere". La aceasta tânărul răspunde: „Dacă tu mă ceri de ginere şi astfel ţie îţi este bine, atunci eu voi merge la părinţii mei şi îi voi anunţa despre aceasta". Apoi dacă părinţii dimpreună cu rudele vor fi deacord, se adună împreună şi discută ce va dărui

[862] Acelaşi lucru îl repetă-Olearie (p. 204), Maierberg (p. 82) şi Sederberg (p. 8), apud, *Ibidem*,

tatăl fiicei ca şi zestre. Apoi rezolvând şi această întrebare, stabilesc data nunții. Dar cu toate acestea mirele nu este lăsat în casa miresei. Şi dacă el va cere, ca măcar să vadă mireasa, atunci părinții îi răspund: „Află cum este ea de la alții care o cunosc". I se permite mirelui de a vedea mireasa, nu mai degrabă decât atunci când contracul prenupțial este întărit de frica unei amenzi mari, astfel încât mirele să nu se poată dezice cu uşurință, dacă asta va dori. Cei invitați la nuntă trimit miresei cadouri, pentru care după nuntă mirele le răscumpără prin bani" (pp. 72-73). Petrei însă ne transmite un alt dialog şi anume: "Părinții tăi, spune aici tatăl către ginerele indicat-prietenul meu îmi este camarad bun, tu, moravurile şi obiceiurile tale mi-au plăcut, numele tău este cinstit toți te iubesc, de aceea şi eu vreau să-ți dau fiica mea, numai dacă ea te va iubi. Zestrea este diferită şi constă în cercei, rochii cusute, argint, bani, măgar, cai, robi puternici, slujnice şi alte averi casnice." Tânărul răspunde: „Când tu mă vrei să-ți fiu, fiu şi ginere, şi ție ți se pare lucru bun, eu mă voi gândi, iar tu întreabă despre acesta părinții mei şi prietenii,eu voi fi de acord şi mulțumit, la ce vor gândi şi vor hotărî". (pp. 400-401). Cea mai timpurie încercare de a descrie săvârşirea cununiei aparține unui englez necunoscut din sec. XVI. Din păcate nici măcar de departe nu poate fi numită a fi reuşită. „După înțelegerile finale, spune autorul, se stabileşte data cununiei. Când urmează a merge la biserică, mireasa nicidecum nu merge întracolo într-un mod simplu, ci se împotriveşte şi discută în contradictoriu cu cei care o conving să meargă să se prefacă că plânge, până când două femei o scot din casă şi o conduc la biserică, astfel încât să fie bine acoperită fața sa, în aşa fel ca prefăcătoria să nu poată fi observată. Mireasa face un zgomot mare, ca şi cum ar zâmbi şi ar plânge, chiar până când ajunge la biserică, unde scot voalul de pe fața sa. Mirele ajunge la biserică însoțit de prietenii săi care aduc cu ei un vas mare cu miere ori cu vin. Întâlnindu-se ei îşi promit unul altuia să se iubească şi să slujească unul altuia pe tot parcursul vieții lor. Apoi ei beau vin, mai întâi mireasa, apoi mirele, care aruncă paharul jos şi se grăbeşte ca să calce peste el, acelaşi lucru face şi mireasa, şi cine va calcă primul acela este învingătorul, iar acesta va fi gospodarul (în mod obişnuit acest lucru îi reuşeşte mirelui, lui îi

este mai comod să calce peste pahar, pe care el singur îl aruncă). După care se îndreaptă spre casă, mireasa având fața descoperită" (p. 27).

Gvanino spune: „Mai întâi de toate în mijlocul bisericii se pregăteşte o masă. Când mirii intră în biserică, preotul care este prezent, citeşte rugăciunile cunoscute. Apoi, pe rând el dimpreună cu diaconul cu glas tare se roagă pentru patriarh, mitropoliți, episcopi şi pentru tot clerul, pentru țarul său, pentru tot cinul luptător şi pentru tot poporul ortodox. După aceasta mirele şi mireasa se apropie de masa pregătită şi se aşează peste prosopul pus lor mai dinainte. Apoi preotul îi întreabă pe rând, dacă nu cumva s-au promis altcuiva? Şi schimbând inelele, uneşte mâinile mirilor. Apoi aşează peste capetele celor doi cununiile executate din copac sau din scoarță de tei colorate, şi care sunt păstrate în biserică special pentru această ocazie. Aşezându-le peste cap preotul rosteşte: „Tu ai aşezat cunună de pietre scumpe Doamne peste capul ei, apoi se citeşte Evanghelia, despre nunta cea din Cana Galileii. Apoi se aduce pentru miri pâine şi bere sfințită. După care mirii ținându-se de epitrahilul preotului, preotul merge înainte, şi rosteşte" „înconjurați popor al Sionului şi dați slavă numelui lui Dumnezeu Cel de sus. Înconjurând de trei ori masa, mirii îşi ocupă pozițiile, iar preotul citeşte psalmul: Miluieşte-mă Dumnezeule după mare mila Ta..." şi celelalte. În cele din urmă înălțând rugăciuni Domnului pentru toți, ies cu toții din biserică" (p. 22)

În secolul XVII descrierea cununiei lăsată de Petrei, Olearie şi Sederberg, în mare sunt asemănătoare între ele. Cea mai solidă expunere este a lui Olearie. El spune: „După ritualurile prenupțiale, petitoare ia mireasa,o aşează în căruță şi încă cu fața acoperită o duce la biserică. Calul care duce mireasa se înfăşoară prin jurul gâtului cu multe cozi de vulpe. Tot atunci după mireasă se porneşte şi mirele, care este însoțit de prietenii săi şi preot, deşi acesta din urmă din cauza băuturii dedicate nunții parcă ar cădea de pe cal, se întâmplă că trebuie să fie ținut din ambele părți, atât cât merge spre biserică cât şi în biserică, în timpul săvârşirii cununiei. După sanie, merg câțiva dintre prietenii cei mai buni şi o mulțime de slugi, iar în acest moment se folosesc glume dintre cele

mai vulgare şi neadecvate. În biserică o bună parte din areal este acoperit de voal roşu, iar deasupra sa se aşternea încă o bucată deosebită a acestei materii peste care păşesc mirele şi cu mireasa".

Înainte de cununie preotului i se aduc ca şi daruri cozonac şi biscuiţi, acestea fiind aduse la cerinţa preotului, după care se binecuvintează. Apoi preotul uneşte ambele mâini, mâna dreaptă a mirelui, stânga miresei şi de trei ori îi întreabă: dacă doresc să se aibă unul pe celălalt şi să trăiască împreună în veci? Primind răspunsurile, preotul înconjoară de trei ori mijlocul bisericii şi cântă ps. 127, psalm pe care mirii îl repetă după preot pe părţi. După aceasta preotul aşează peste capetele mirilor coroane destul de frumoase ori cununi, iar dacă vreunul dintre miri este văduv, atunci cununiile nu se aşează peste cap ci peste umăr, în tot cazul preotul spune: Creşteţi şi vă înmulţiţi, după care unindu-i spune: „Ceea ce Dumnezeu a unit omul să nu despartă" şi celelalte. Cei care sunt prezenţi la cununie aprind lumânări mici şi-i dau preotului un potir din lemn poleit cu aur, ori simplu un pahar din sticlă cu vin roşu, din care preotul dă să dea mirilor, încât să bea fiecare de trei ori, astfel încât la sfârşit să se bea tot vinul. După care mirele aruncă paharul gol jos, bucăţile paharului sunt călcate dimpreună cu mireasa rostind următoarele cuvinte: „să se dărâme tot aşa ca sub picioarele noastre toţi cei care vor îndrăzni să ridice ură şi vrajbă împotriva noastră!" După care cei ce sunt prezenţi trag de mireasă ca şi cum ar dori să sustragă mireasa de la mire dare ei se ţin puternic unul de altul. Lângă mireasă se aşează 6 lumânări aprinse, iar prietenii iarăşi încep să facă diferite glume vulgare (pp. 207-208).

Descrierea cununiei de mai tîrziu a rămas doar în scrieri ale lui Kobra şi Korneliu de Bruin. După spusele celui dintâi cununia avea următoarea rânduială: „la răsăritul zilei care a fost stabilită pentru ceremonia cununiei, părinţii şi prietenele miresei o petrec până la biserică, ea fiind acoperită până la coapse cu un cearşaf de lână, mirele fiind însoţit de alaiul său se îndreaptă şi el spre biserică, aici este interesant de menţionat că indiferent de situaţia finaciară a mirelui, mergea cu trăsura chiar dacă biserica era aproape de casa părintească. Ritualul şi cuvintele preotului sunt aproximativ aceleaşi, precum se întîlneşte şi la ceilalţi creştini:

fidelitatea se întăreşte prin inel, mâna miresei se aşează în mâna mirelui, după care mireasa cade în genunchi în faţa mirelui şi se atinge de călcâiul său în semn de supunere totală, mirele la rândul său acoperă mireasa cu poala hainei sale afirmând prin aceasta că mireasa este luată sun grija sa, după care rudele şi prietenii ambilor miri se închină în faţa lor în semn, că mai întâi de toate mirii trebuie să se respecte şi să se iubească unul pe altul. În cele din urmă tatăl mirelui dă pâinea, preotului, iar acesta cât mai curând transmite pâinea în mâinile tatălui miresei, rugându-l ca în ziua stabilită să plătească mirelui, ceea ce i s-a promis şi în perioada de mai apoi să păstreze cu el şi cu prietenii săi prietenie. După care pâinea miresei este frântă în mai multe bucăţi, şi se împarte între cei prezenţi dintre rudele sale şi celorlalţi ca astfel să formeze unitate ca şi pâinea. După aceasta mirele duce mireasa în pronaosul bisericii şi dă un potir cu miere. Primind ceaşa, ţine potirul sub cearşaf şi împreună cu mirele se îndreaptă spre casa părinţilor. Înainte de a intra în casă sunt presuraţi cu grâu în semn de a fi fertili şi îndestulaţi". (pp. 290-291). După cum se vede autorul dat nu prea a făcut diferenţa dintre rânduiala ceremoniei în biserică şi în afara ei. Cel deal doilea autor ne-a lăsat informaţii despre rânduiala cununiei care se referă la secolul XVIII. Dânsul nu vorbeşte despre ceremonie cum se săvârşea în general ci se referă la o persoană anumită, fiul boerului Golovin dimpreună cu fata lui Boris Şeremetiev. După cum spune dânsul: „Când s-a început ceremonia preotul se aşează în faţa celor doi miri şi începe să citească cartea care o ţinea în mână, după care mirele punea inelul pe mâna miresei. Apoi preotul luând două coroane poleite cu aur le-a dat să fie sărutate de către miri, apoi le-a aşezat pe capul celor doi. Apoi iarăşi a început să citească după care unind mâinile celor doi, au înconjurat de trei ori paraclisul. Preotul luând potirul cu vin roşu, a dat mirilor, după care potirul este întors înapoi preotului. Măria sa văzând că preotul a început iarăşi să citească a poruncit să fie scurtatată rânduiala, iar o minută după, preotul a dat binecuvântarea, iar Măria sa a poruncit ca mirele să

sărute mireasa, după care s-au îndreptat spre casa nunții la Golovin". (p. 112)[863].

În ceea ce priveşte ceremonia de întronizare a regelui la tronul Rusiei, mai întâi de toate viitorul rege se aşează în faţa altarului şi a poporului şi în chip solemn mărturiseşte simbolul de credinţă. Astfel regele este nu doar stăpânul destinului poporului său, dar şi reprezentantul conştiinţei sale şi a credinţei, următorul canoanelor Bisericii, ca îndrumător în Regatul său a acelor începuturi Evanghelice, pe care se sprijină Împărăţia lui Dumnezeu. Biserica în ceea ce o priveşte, în faţa lumii întregi, se întipăreşte prin caracterul sfânt al slujirii sale regale, iar prin puterea credinţei întăreşte sufletul Regelui prin darurile harice. Ungând fruntea sa cu mir, îi întăreşte mintea sa, ungându-i pieptul-astfel îi îmbărbătează inima. Astfel regele trebuie să aibă ochi, auz regal. Treburile regale necesită un ajutor neobişnuit, iar acest ajutor regele îl găseşte în duhul său, în credinţa în darurile harice, transmise lui prin mirungerea vizibilă a simţurilor sale. Apoi Biserica scoate regele ca miruitorul Domnului şi deschide în faţa lui sfânta trapeză. Puterea regelui care este întratât de preamărită de către Biserică, devine în faţa poporului putere sfântă şi exemplul regal ideal în conştientizarea poporului care este înălţată până la „dumnezeu pământesc". Dar cel mai important act solemn în cinul cununiei Regilor Ruşi este acel moment când Regele se roagă pentru poporul său, iar poporul se roagă pentru Regele său, prin aceasta Rusia este regatul, care crede în Biserică-regele regilor şi a poporului[864].

Rânduiala citirii rugăciunii din ziua a 8-a după cununie după spusele lui Dimitrevski se săvârşea aşa: după ce mirii îşi lasă hainele de sărbătoare şi se vor îmbrăca în haine decente, rudele îi conduc la biserică pentru citirea rugăciunii. Oaspeţii şi rudele care sunt invitate îi conduc pe tineri tot cu acelaşi duh de sărbătoare ca la însăşi ceremonia nunţii. Cântările, dansurile iar câteodată şi muzica, care erau prezente în Rusia mica, erau considerate a fi ceva indispensabil pentru nunţi, şi care nu încetează până când

[863] A. Almazov, *Op. Cit.*, p. 70

[864] E. V. Barsov, *Древне-русские памятники свещеннаго венчания царей на царство*, Университетская типография, Москва, 1883, p. 3

mirii nu intră în curtea bisericii. Ierеul întâmpină mirii de la uşa bisericii fiind îmbrăcat în epitrahil şi felon şi se adresează către ea: „Intră, copilă, în curţile Domnului şi cu frică şi cinste mergi la biserica Domnului Tău, fiindcă vei primi de la El milostivire şi binecuvântare, în numele Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh. Amin. Şi ambii intră în biserică. Ierеul fiind la intrarea din biserică, mireasa fiind în faţa lui, începe obişnuit: „Binecuvântat este Dumnezeul nostru", Sfinte Dumnezeule iar după Tatăl nostru, Că a Ta este împărăţia Tatălui..., Doamne miluieşte de 12 ori, Slavă... Şi acum..., Veniţi să ne închinăm...de trei ori şi psalmul 66. Apoi deasupra capului miresei, spune Domnului să ne rugăm... cântăreţii răspund: Doamne miluieşte, apoi rugăciunea: „Doamne, Dumnezeul nostru Cela ce prin prooroci ai binevestit luminarea minţii noastre, Care nu vrei pentru nimeni din făptura Ta să fie părtaş la mântuire fără împărtăşire, Care ai dat lege prin vasul Tău ales apostolul Pavel, în credinţă a trăi bărbatul cu femeia, şi totul a face spre slava Ta şi fiind cu capul descoperit a aduce mărire şi slavoslovie prestolului numelui Tău, Tu prin capul acoperit, cu binecuvântare şi înţelepciune împodobeşte cu fapte binecuvântate, cu credinţă întăreşte lauda şi rugăciune cu mulţumire întăreşte-i aduce slavei Tale. Tu însuţi Stăpâne iubitorule de oameni, binecuvintează pe roaba Ta (numele) şi împodobeşte capul ei cu frumuseţe bineplăcută ţie, ca după poruncile tale să veţuiască, în înţelepciune, să te urmeze şi dimpreună de la tine şi soţul, să primească binecuvântarea ta veşnică. Că milostiv şi iubitor de oameni eşti Dumnezeul nostru şi Ţie slavă înălţăm Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin" Apoi ierеul binecuvintează capul ei şi aşează deasupra ei prosop, zicând: "Să te acopere pe tine Dumnezeu cu aripa sa şi să te păzească de tot răul în toată ziua vieţii tale,să-ţi dăruiască zile multe pe pământ ca să te bucuri de fii fiilor tăi, chiar şi până la al treilea şi al patrulea neam dimpreună cu soţul tău". Ambii servind apă sfinţită, spun unul către altul: "Servind această apă sfinţită să dăinuiască peste tine binecuvântarea Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin". Diaconul spune: „Înţelepciune". Ierеul : „Slavă Ţie Dumnezeule nădejdea noastră slavă Ţie" Cântăreţul: Slavă... Şi acum...,

Doamne miluieşte de 3 ori, Doamne binecuvintează. Iereul săvârşeşte otpustul obişnuit, iar după otpust spune către mireasă: „Mergi în pace şi cu destoinicie urmează toate poruncile Domnului în toate zilele vieţii tale, supunându-te bărbatului tău, ca Domnului, în numele Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin". După care diaconul rosteşte ectenia: „Dăruieşte Doamne, noilor cununaţi robii Tăi (numele) viaţă în pace şi binecuvântată, sănătate mântuire şi să se grăbească spre tot lucrul bun, linişte, dragoste, abundenţă de daruri pământeşti întru mulţi ani". Cântăreţii cântă de trei ori mulţi ani trăiască. Şi mulţumind lui Dumnezeu se retrag la ale sale.

„Primind de la preot binecuvântare, spune Ciubinskii, toţi se întorc acasă, unde pe drum întâlnesc alaiul format din băieţii tineri care aşează pe drumul pe care mirii se întorc de la preot, o masă.Pe această masă pun pâine, o sticlă de vodka, puţină pâine neagră, grâu, orez, hrişcă şi altele. Aceasta se socoate a fi, concluzionează Ciubinskii, o cinste deosebită faţă de tineri şi prieteni, iar pentru aceasta mirele răsplăteşte cu generozitate pe acei băieţi, care aşează masa dată"[865]. Cel mai mare serveşte pe aceşti băieţi cu vodkă, găină şi pâine, luate cu ei încă de când au plecat de acasă. Cântările dansurile şi muzica însoţesc tinerii până la casă unde sunt întâmpinaţi de către părinţi şi cele mai apropiate rude. Fratele miresei ori altcineva dintre rudele ei iau prosopul cu care a fost acoperit mireasa, ori după cum se spune în trebnicul lui Petru Movilă „giulgiu".

Această rânduială se săvârşeşte de cele mai multe ori în casă şi are o întruchipare a unei rugăciuni în familie pentru a se încheia cu bine ceremonia. Ritualul „Descoperirea tinerilor căsătoriţi" aproape în întregime este împrumutat din Trebnicul lui Petru Movilă care a văzut lumina tiparului în anul 1646, unde această rânduială este intitulată astfel: „Rugăciunea miresei căsătorită prima dată, care doreşte să intre în biserică şi să primească binecuvântarea primei acoperiri a capului" (p. 428). Deosebirea aceleiaşi rânduieli după Trebnicul lui Petru Movilă de rânduiala

[865] Ciubinski P.P. *Этнографические работы*, Sankt-Petersburg, 1877,p. 463

după manuscrise, nu este semnificativă. Astfel în Trebnic rânduiala începe astfel: Venind nou cununata la biserică, se va aşeza lângă uşa bisericii. După citirea de către preot a cuvintelor: Intră copilă în curţile Domnului..., se spune dimpreună cu iereul intră în biserică dimpreună cu prietenii ei. Iereul stând în uşile bisericii, mireasa în faţa lui începe după începutul obişnuit. Nu întâlnim aici adăugirea: după care diaconul rosteşte ectenia. Mai sunt şi alte diferenţe nesemnificative, dar ele se datorează scriitorului, iar faptul că ele sunt întâlnite în manuscris, se datorează faptului că s-a studiat minuţios şi astfel a ajuns.acolo. Este evident că s-a dorit a scoate din uz recomandarea Trebnicului a tradiţiei, ca mireasa să stea în faţa uşilor bisericii, şi preotul-în uşile bisericii, şi să facă prezenţa mirelui, care după Trebnic nu joacă nici un rol în cazul dat. Acest fapt din urmă este atins prin faptul câ rânduiala este numită la plural „Descoperirea tinerilor căsătoriţi", şi nu doar a unei persoane iar la sfârşit ambilor li se cuvine a cânta mulţi ani trăiască.

Rânduiala descrisă mai sus, a fost utilizată în câteva mănăstiri din partea de nord a Bisericii Ruse dar care nu a fost cunoscută de Biserica din sudul Rusiei. Această rânduială nu era practicată nici în biserica greacă deşi rugăciunea: „Doamne Dumnezeul nostru, Cela ce prin prooroci ai binevestit..." a fost preluată de către Petru Movilă cu câteva adăugiri din evhologhioanele greceşti. În Evhologhionul lui Goar această rugăciune este denumită „ευχη επι το απαδησασθαι κεφαλην γυναικα" şi se întâlneşte după ritualul botezului (edit. Venet. 1730, pag. 309). Între rugăciunea din Trebnicul lui Petru Movilă şi rugăciunea din Evhologhionul lui Goar există o deosebire esenţială. Sfârşitul acestei rugăciuni după Goar este următorul: „Însuţi Doamne binecuvintează şi pe roaba Ta (numele) împodobeşte capul ei cu frumuseţe plăcută ţie, ca după poruncile tale să trăiască şi săse îndrepte spre înţelepciune, să se învrednicească să primească har veşnic în Iisus Hristos, Domnul nostru". Petru Movilă, lasă ideea principală a rugăciunii şi o bună parte a textului, la sfârşit a modificat ceea ce este caracteristic la acele circumstanţe, pentru care a scris toată rânduiala.

Cum în cele din urmă este corect a privi această rânduială? Chiar şi în timpul lui Petru Movilă acest obicei nu era urmat oriunde şi dacă a fost primit în Trebnicul său, este doar pentru respectul său „faţă de obiceiurile vechi", bisericilor vechi, în care el puternic s-a înrădăcinat şi era socotit a fi învăţătura legământului bătrânesc. Singur după sine prin aspectul său general, cum este expus în manuscrisul studiat aici, „ritualul descoperirei tinerilor căsătoriţi" nu prezintă nimic greşit, prejudecat ca să insulte sfinţenia tainei nunţii ori să profaneze biserica. Dimpotrivă, acest ritual puternic se bazează pe învăţătura apostolului Pavel despre supunerea femeii faţă de bărbat, o supunere care o putem vedea prin folosirea prosopului pentru acoperirea feţei miresei sau a „giulgiului", care fiind fecioară, era liberă, devenind soţie a devenit supusă şi prin intermediul acestui prosop primeşte, după spusele aspostolului „peste capul său semnul stăpânirei peste ea" (1 Cor. 11, 10).

Dimitrevski face câteva completări în ceea ce priveşte rânduiala cununiei din Trebnicul lui Petru Movilă 1) Preoţii trebuie să săvârşească acest ritual nu în uşile bisericii, după cum este indicat în Trebnic, deoarece postura de soţi care a fost dăruită prin binecuvântare de către biserică, să fie socotită necurată este împotriva învăţăturii Bisericii 2) Preoţii trebuie să înlăture cântarea de mulţi ani trăiască de la finalul rânduielii, unde ea desigur, se practică doar pentru ca să concluzioneze prin sine ceva de nepermis şi indecent pentru biserică ori împotriva învăţăturii Bisericii lui Hristos, ci pentru faptul că această cântare prin existenţa sa nu se cere şi nu este în nici o relaţie cu ritualul 3) Datoria sfântă şi responsabilitatea directă a păstorilor este de a se îngriji să dezrădăcineze toate acele tradiţii populare, cu care este legată săvârşirea acestui ritual actualmente şi care insultă sfinţenia tainei şi profanează biserica, unde fiecare are obligaţia de a veni cu frică şi cu decenţă şi nu cu muzică cântări şi dansuri[866].

Patru acţiuni diferite ori momente ale ritualului nunţii, se unesc în Evhologhionul lui Strateg (Coislin 213, 1027) sub un

[866] A. Dimitrevski, *Чинъ скрывания навобрачныхъ*, în *Руководство для сельских пастырей*, Год XX , Нр. 2, 1885, pp. 42-47

singur capitol. În Evhologhionul lui Vissarion (Grottaferrata) înainte de de toate cele 4 rânduieli se aşează un titlu care este la plural şi anume „rânduieli". Dar ambele evhologhioane coincid în nota selectivă-Ritualul cununiei ţarilor şi a celorlalţi. Care sunt aceşti ceilalţi? Toţi creştinii sau doar cei care făceau parte din familii bogate? În primul caz toate denumirile care sunt în plus, după cum în principiu nunta, ca şi celelalte taine aproximativ, sunt destinate pentru toţi. În cel de-al doilea caz, se pare, se are în vedere angajaţii palatului, pentru care cununia religioasă era o garanţie pentru moştenire legală.

Ritualul cununiei religioase dintru început a fost socotit a fi obligatoriu, creştinii simpli nu se cununau în biserică, ci după exemplul creştinilor deodată făceau cununia după tradiţiile civile trăind în duh creştin[867]. Ritualul era împărţit în două părţi, prima parte se săvârşea imediat după liturghie în faţa uşilor împărăteşti, consta din ectenia diaconească şi două rugăciuni, după care urma transmiterea inelelor de la arhiereu şi schimbarea lor dintre mire şi mireasă, după care ieşeau din biserică.

Înţelesul rugăciunilor scurte dar consistente care făceau parte din Evhologhionul lui Vissarion presupunea, că din acest moment exista o unire deplină şi definitivă a soţilor, exemplul care era după spusele apostolului Pavel, unirea lui Hristos cu Biserica. Dacă mirii doreau, puteau să se cunune tot în aceeaşi zi. Ei se întorceau ori pur şi simplu veneau la biserică, unde pe prestol se aflau 2 potire: întrunul-daruri înainte sfinţite pentru împărtăşire, iar în celălalt fiind din sticlă, se afla vin simplu. În afară de acestea pe prestol mai stăteau şi cele 2 cununii. Cea dea doua rânduială din acelaşi Evhologhion consta din 2 rugăciuni scurte ce aveau un înţeles evident de cununie: „cunună-i (în dragoste uneşte-i) într-un singur trup dăruieşte-le rod bun pântecelui". După prima rugăciune urma însăşi cununia, care era însoţită printr-o altă

[867] Această întrebare este studiată în profunzime de către E. Herman, De benedictione nuptiali quid statuerit jus byzantium sive ecclesiasticum sive civile,OCP, 1938,p. 189, apud, M. Arranz, *Избранные сочинения по литургике, Т.1 Таинства Византийского Евхология*, Папский Восточный Институт, Институт Философий, Теологии и Истории Сф. Фомы, Рим-Москва, 2003 , p. 552

formulă decât cea contemporană. După cea de a doua rugăciune nu se citea apostolul şi evanghelia, ci imediat Tatăl nostru şi formula-Preacinstitele sfintele sfinţilor, după care în mod evident tinerii primeau Sfânta Împărtăşanie. Apoi urma binecuvântarea potirului general din care serveau vin tinerii cununaţi înainte să fie spart şi călcat în picioare.

Evhologhionul Sf. Marcu (BAR: 380) singurul exemplu dintre toate manuscrisele, unde se confundă împărtăşirea şi consumarea potirului general, iar înainte de împărtăşire indică a se citi o rugăciune care nu prea corespunde cu sfinţirea potirului general, care are o relaţie foarte aparte cu Euharistia. Trebuie de recunoscut că această confundare nu era dezisă de o oarecare logică păstorească, pe care însăşi rugăciunea nu o conţinea. Deosebirea evhologhionului Sf. Marcu se referă la vechea tradiţie din nordul Italiei, după care se prea poate nu era primită tradiţia de a sparge potirul, ci chiar se putea să se creadă că este o superstiţie a nefericirii. Astfel, în multe evhologhii se întâlneşte ori o tradiţie ori alta, care erau în funcţie de zonă, care acum se citeşte la sfârşitul ritualului iar câteodată intră în ritualul constantinopolitan al cununiei. Un ritual dublu al cununiei a existat şi în vechime, principalul exemplu fiind cel evreiesc, despre care se spune în Evanghelia după Matei 1, 18-19 şi după Luca. Roma şi Bizanţul au fost excluse. Dar cu toate acestea, precum şi biserica din Roma, care dintru început a constat din mai multe soiuri de oameni şi de cultură, nu şi-a păstrat tradiţia pură, Roma, care era dedicată cetăţenilor care aveau o situaţie socială decentă mai vechie şi mult mai unitara populaţie a Bizanţului a permis Bisericii Constantinopolului să reziste aproape în întregime obiceiurile tradiţionale ale cununiei.

Un alt ritual este dezlegarea cununiilor, care constă dintr-o singură rugăciune conţinutul căreia stabileşte importanţa ritualului. Alte ritualuri importante ca Botezul, tunderea în monahism, cununia întru rege, au o aceeaşi rânduială asemănătoare a 8-a zi după săvârşirea tainei însăşi. Ea reprezintă întoarcerea la viaţa obişnuită după ceremonie, care se prelungeşte pe tot parcursul săptămânii. Doar o singură rugăciune, în care se indică slăbiciunea naturii umane, ca să se îndreptăţească anormalitatea celei de a

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

doua căsătorii, alcătuieşte în Evhologhionul lui Vissarion întregul ritual cu numărul 4. Din practica Evhologhionului şi Trebnicului editat se repetă în întregime logodna şi cununia, care de data aceasta nu sunt separate,ci urmează una după alta. În ritualul cununiei celei de a doua, în locul primelor două rugăciuni de proveniență neconstantinopolitană, se citesc două rugăciuni de pocăință, după canoane cei ce se căsătoresc a doua oară pierd dreptul de a se împărtăşi pe o anumită perioadă[868].

Este necesar a şti cum privea biserica creştină la repetarea unirii conjugale, în ce condiții, în ce limite era permis repetarea, dacă erau recunoscute acestea din urmă, în ce condiții se săvârşeau, celelalte cununii erau socotite a fi ca şi cea dintâi sau i se acorda doar o importanță civilă, cele existente jure humano, şi nu divino? Din punctul de vedere a dogmaticii contemporane şi a dreptului canonic bisericesc aceste întrebări nu reprezintă o dificultate: permițând fără dificultate după încheiera primei căsătorii, pe cea dea doua şi a treia pentru membrii săi (în afară de fețe ierarhice şi acelora cărora repetarea căsătoriei le este interzisă printr-o sentință specială din partea puterii judecății bisericeşti) să se învrednicească şi unul şi celălalt de binecuvântare sa, asumându-şi urmările juridicoe-bisericeşti (spre exemplu în ceea ce priveşte divorțul) aceleaşi cu prima căsătorie, biserica ortodoxă nu este în dezacord cu darurile ce le primesc cei din a doua şi a treia căsătorie şi în destoinicia tainei creştine. Este ştiut faptul că prin enumerarea acțiunilor sfinte creştine chiar şi în tainele din manuscrisele bisericeşti (sec. XV-XVII). Prima căsătorie mai este numită „căsătoria feciorelnică despre Dumnezeu"- niciodată nu s-a recunoscut faptul că doar prima căsătorie a fost recunoscută a avea destoinicie sacramentală şi putere. Din primele secole creştine părinții bisericeşti au recunoscut doar "căsătoria feciorelnică despre Dumnezeu" a fi "taină în Hristos şi biserică". În Constituțiile Apostolice în cartea a III-a capitolul 2 se spune: "Trebuie să ştiți că singura căsătorie care este după lege, este cea corectă şi care este în conformitate cu voia lui Dumnezeu....

[868] M. Arranz, *Op.cit.*, p. 553

Taina Cununiei a avut o rânduială pe scurt dintru început, dar odată cu trecerea timpului a căpătat un loc important în cadrul cărților de cult ale Bisericii Ruse. Tradițiile după care se ghidau rușii în anumite secole nu erau dintre cele mai indicate, iată de ce chiar Dimitrevski are sfaturile sale în legătură cu aceste datini, care se răsfrângeau chiar şi asupra slujitorului Domnului. În prezent aceste datini ori nu se prea întâlnesc în anumite zone ale Rusiei ori lipsesc cu desăvârşire în alte zone ale Rusiei. Pentru multe dintre Taine, din cadrul Bisericii Ruse izvorul rânduielii a fost Trebnicul lui Petru Movilă editat la 1646 care şi dânsul la rândul său a avut scăpările şi influențile sale. În prezent această Taină se bucură de un respect mare în rândul tinerilor din cadrul Bisericii Ruse care urmează să se cunune, motiv pentru care tratează cu seriozitate acest ritual pregătindu-se din timp şi prin Taina Mărțurisirii şi prin post.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tainele Bisericii – lucrări văzute ale Sfântului Duh

Drd. Petronela (Polixenia) NISTOR
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„D. Stăniloae", Iași

I. 1. Prezența Duhului Sfânt în lume și în viața Bisericii după Cincizecime

Trimis de Cuvântul de la Tatăl, în ziua Cincizecimii, Duhul rămâne permanent prezent în lume și în Biserica ce a luat ființă prin Răstignirea Fiului lui Dumnezeu, dar care s-a întemeiat în mod văzut și desăvârșit la Cincizecime, prin puterea Duhului Sfânt. În această zi s-a realizat trecerea de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane, determinând începutul Bisericii. Astfel, Biserica nu apare numai ca operă a Sfântului Duh sau numai a lui Hristos, ci este în întregime opera Sfintei Treimi.[869] „Dacă finalitatea Întrupării este Crucea și Învierea, acestea din urmă deschid calea pentru venirea Duhului Sfânt în lume. Cincizecimea va fi, deci, împlinirea mântuirii în Biserică. Duhul Sfânt nu este un agent secundar al lucrării mântuitoare, ci El este prezent în fiecare moment într-un mod inalienabil, după modul care îi este propriu; „Biserica trebuie înțeleasă deci ca sălaș al darurilor Sfântului Duh, care își are temelia în ziua Cincizecimii" (Serghei Bulgakov). "[870]

Biserica și lumea constituie locul prezenței Duhului Sfânt prin excelență. Prin definiție, Biserica este „mediul de manifestare a

---

[869] Pr. Lect. Dr. Vasile Citirigă, *Comuniunea Treimică, model al comuniunii Bisericești*, în „Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei", anul IV, nr. 7, 2000, p. 220-221.

[870] Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. V. Manea, studiu introductiv Pr. dr. I. Bizău, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 75.

energiilor divine"[871], este spațiul divin unde acționează și se desfășoară harul Duhului Sfânt, unde se comunică oamenilor mântuirea, unde se reînnoiește natura oamenilor și comuniunea cu viața dumnezeiască, sau, cum spunea Fericitul Augustin, este „lărgirea la oameni a familiei treimice", la împărtășirea treimică[872]; este izvorul de viață și sfințenie, diversificat în bogăția darurilor și harismelor împărtășibile persoanelor umane, prin care Duhul a fost și este prezent și astăzi, prezență similară celei de la Cincizecime, când a luat ființă Biserica văzută. În Biserică pulsează și vibrează lucrarea Duhului Sfânt și a tuturor Persoanelor Treimice; puterile harului divin sunt într-o continuă lucrare, menținând și dând viață Bisericii. Întreaga Sfântă Treime este prezentă în viața Bisericii și prin harul Sfântului Duh noi ne zidim în structura de iubire și de viață a Sfintei Treimi.[873]

I.2. Harismele – evidențierea prezenței lucrării Duhului Sfânt în lume

În Biserica primară, permanența prezenței și a lucrării Duhului era dovedită în mod vizibil de harismele oferite apostolilor și continuând cu alte persoane alese, prin intermediul cărora se făcea resimțită atât unitatea Bisericii cât și universalitatea Evangheliei lui Hristos, pentru că și unii dintre păgâni au fost beneficiari ai darurilor Sfântului Duh. Cuvântul *harismă* înseamnă *dar gratuit* și desemnează rezultatul unei acțiuni de a da în mod absolut gratuit, un dar divin, supranatural dar trecător, în vederea folosului general al Bisericii. Prezența harismelor, semnifică pnevmatizarea vizibilă a unui om, o copleșire a legilor naturii din firea umană umplută de Duhul Sfânt. Aceste daruri supranaturale, cum mai sunt numite harismele, pe care Dumnezeu le acordă credincioșilor, în mod gratuit, nu sunt pentru folosul lor personal, ci în folosul

---

[871] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație și în Biserică*, în „Ortodoxia", nr. 2, 1974, p. 238.

[872] Pr. prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 10.

[873] Nicolae Fer, *Sfânta Treime și sobornicitatea Bisericii*, în „Studii Teologice", seria a II-a, anul XXIII, nr. 7-8, 1971, p 523.

comunității.[874] Ele nu au o acțiune sfințitoare şi nici nu sunt necesare mântuirii personale, iar ca manifestări ale harului Duhului Sfânt, fie în Biserică, fie în sufletele unor credincioşi, aveau destinația să întărească credința creştină în noile comunități întemeiate sau s-o activeze pe cea a iudeilor şi a păgânilor. „Pentru frumusețea lor excepțională, un comentator le-a numit „darul de nuntă" cu care Hristos şi-a împodobit Mireasa la Cincizecime."[875]

Forma de manifestare a harismelor este felurită: izvorăsc din aceeaşi sursă, au un scop comun şi toate manifestă aceeaşi unică putere dumnezeiască. Unitatea lor cauzală rezidă în puterea şi lucrarea Sfântului Duh, cea formală în Iisus Hristos şi cea finală în Dumnezeu-Tatăl, iar credincioşii care le posedă nu sunt decât administratori vremelnici ai unui har divin unic şi multiform[876] (I Petru 4, 10). Referindu-ne la numărul harismelor, acesta nu a putut fi delimitat. Sfântul Apostol Pavel face amintire în epistolele sale de: cuvântul înțelepciunii, cuvântul cunoştinței sau al înțelegerii, credința făcătoare de minuni, darul tămăduirilor, facerea de minuni, proorocia, deosebirea duhurilor, glosolalia sau vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor (I Corinteni 12, 8-1), apostoli, prooroci sau profeți, învățători sau didascali, darul săvârşirii minunilor, darul vindecărilor, darul ajutătorilor (milosteniilor), darul cârmuirii (I Corinteni 12, 28-30), prooroci, învățători, slujitori, îndemnători sau sprijinitori, milostivi, întâi-stătători, mângâietori sau sprijinitori (Romani 12, 6-8), apostoli, prooroci, evanghelişti sau binevestitori, păstori, învățători sau didascali (Efeseni 4, 11)[877].

Apariția harismelor a fost rezultatul unei revărsări excepționale a Duhului în ziua Cincizecimii, a împlinirii cuvintelor profetice din cartea lui Ioil (3, 1), dar şi a făgăduinței Mântuitorului făcută ucenicilor Săi, înainte de Înălțarea Sa la Cer. „Iar celor ce vor crede, le vor urma aceste semne: în numele Meu, demoni vor izgoni, în limbi noi vor grăi, şerpi vor lua în mână şi chiar ceva

---

[874] Pr. Constantin Gheorghe, *Harismele după epistolele Sfântului Apostol Pavel*, în „Studii Teologice", seria a II-a, anul XXV, nr., 1-2, 1973, p. 21.

[875] Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Actualitatea Epistolei I către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Studii Teologice", nr. 3, 1951, p. 190.

[876] *Ibidem*, p. 192.

[877] Pr. Constantin Gheorghe, *Harismele...*, p. 23.

dătător de moarte de vor bea nu-i va vătăma, peste cei bolnavi îşi vor pune mâinile şi se vor face sănătoşi." (Marcu 16, 17-18) şi au constituit un mijloc excepțional pentru întărirea credinței celor nou botezați, dar şi pentru atragerea iudeilor sau a păgânilor spre adevăr. Pe măsură ce Biserica a devenit mai rezistentă şi a luat amploare, necesitatea lor nu s-a mai impus ca la început, dar unele s-au păstrat până astăzi sau s-au dezvoltat altele noi, după nevoile fiecărei perioade din viața Bisericii.

Chiar dacă lucrarea Duhului în Biserică nu se mai împlineşte prin minuni sensibile ca la pogorârea Sfântului Duhului la Cincizecime, El continuă să întreţină viața dumnezeiască, menținând viața Bisericii prin Sfintele Taine şi nu o face prin excluderea participării factorului uman, ci îi cere în permanență omului colaborarea cu harul divin mântuitor.[878]

II. 1. Lucrarea Sfântului Duh prin Sfintele Taine

Vocația şi misiunea Bisericii este rugăciunea de cerere continuă şi trimitere a Duhului Sfânt care ne uneşte, ne constituie în Trupul lui Hristos şi ne recreează după chipul lui Hristos prin Sfintele Taine. Prin ducerea la Tatăl, Hristos nu se desparte de noi, iar prin trimiterea Duhului, nu se desparte de El, nu iese din relația cu El, fiind mereu şi cu noi, dar şi cu Tatăl. Aici se găseşte taina îndumnezeirii noastre şi participarea la viața Treimii. Noi primim Duhul ca pe o revărsare şi ca pe o putere care ne transformă pentru viața veşnică, ca pe un foc coborât din cer pentru curățirea şi sfințirea noastră. Duhul se coboară peste noi, numai în măsura în care noi intrăm în relație cu umanitatea îndumnezeită a lui Hristos prin viața Bisericii.[879]

Crescând în Trupul lui Hristos, care este Biserica, noi devenim recipiente ale Duhului prin darurile spirituale în care este ascuns Duhul Sfânt. Eclesiologia ortodoxă este prin excelență trinitară şi implicit pnevmatologică, Duhul fiind creatorul şi susținătorul

---

[878] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ediția a II-a, vol. II, Ed. I.B.M.B.O.R, Bucureşti, 1997, p. 311.

[879] Nicolae Răzvan Stan, *Sfânta Treime ca existență şi iubire desăvârşită şi participarea noastră la ea prin Hristos*, în „Mitropolia Olteniei", anul LV, nr. 1-4, 2003, p. 70.

comunității eclesiale. El este principiul de legătură dintre credincioşi şi Dumnezeu, ne uneşte cu Hristos şi umple Biserica de har (Romani 8,15) de aceea Biserica nu este numai a lui Hristos, ci şi a Duhului Sfânt şi a Tatălui.[880]

Sfinții Părinți mărturisesc faptul că din ziua Cincizecimii, Duhul operează o revărsare neîncetată a harului dumnezeiesc asupra creației, ajutându-o să se reorienteze continuu spre Creatorul ei, prin intermediul Sfintelor Taine şi a Ierurgiilor. Orice manifestare a Bisericii în lume este un act sfânt, încât starea de viață a Bisericii se datorează Duhului Sfânt care o însufleţeşte, deschizându-i intrarea către viața în Hristos. El pune temelie în fiecare credincios în parte, dar e aceeaşi temelie pe care o pune în toți, prin ***Tainele Bisericii***, ca acte prin care se comunică harul divin mântuitor izvorât din jertfa Mântuitorului şi comunicat prin lucrarea operativă a Duhului Sfânt.[881] Duhul realizează eficacitatea interioară a Tainelor, infuzând în inimi iubirea divină specifică prin funcția fiecărei Taine.

Datorită efectelor pe care le au asupra omului întreg, suflet şi trup, Sfintele Taine sunt absolut necesare pentru mântuire, pentru că prin ele ni se comunică harul. „Dacă Dumnezeu a legat împărtăşirea harului de anumite lucrări, se înțelege că lipsa acestora, a Sfintelor Taine, înseamnă lipsa mântuirii"[882]. Am putea spune chiar, că Sfintele Taine sunt asemenea unor conductori prin care Dumnezeu comunică credincioşilor harul divin; ele sunt lucrări văzute ale Duhului Sfânt, în Biserică, care înnoiesc şi reînnoiesc în permanență pe om.

Tocmai de aceea, Sfintele Tainele, au fost considerate de către unii Părinți, ca porți şi căi prin care viața lui Dumnezeu coboară în creație, ca „lucrări dumnezeieşti în care se află Hristos". Sfântul Ambrozie spune că, în lucrarea Sfintelor Taine, se vede „prezența

---

[880] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, în „Ortodoxia", anul XIX, nr. 1, 1967, p. 46.

[881] Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică şi Simbolică*, Manual pentru Facultățile Teologice, Vol. II, ediția a II-a, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 197.

[882] *Ibidem*, p. 200.

şi lucrarea dumnezeirii".[883] Duhul Sfânt, Care S-a revărsat mai întâi peste Apostoli în ziua de Rusalii, întăreşte şi sfinţeşte pe credincioşi prin Sfintele Taine prin care noi cerem şi invocăm venirea Duhului în sufletele noastre. „La fiecare Taină se săvârşeşte o invocare a Duhului (epicleză) şi, în baza acesteia, prin fiecare Taină se primeşte o energie a Duhului. Invocarea aceasta este a Bisericii în întregime şi harul Duhului Sfânt se pogoară peste cel ce primeşte o Taină, pentru că vrea să se adauge Bisericii sau să crească în Biserică. Epicleza se situează pe pragul oricărei comuniuni cu Dumnezeu căci, potrivit Părinţilor, nu există acces la Fiul decât prin Duhul Sfânt, „Dătătorul de viaţă şi Vistierul bunătăţilor"[884]. Chemarea Sfântului Duh este centrul pnevmatic al Sfintelor Taine, pentru că prin ea se operează o dublă prefacere. Elementele văzute sunt umplute de harul divin, iar asupra credinciosului se produce o transformare ontologică.[885]

După căderea în păcatul neascultării, omul a devenit supus legilor naturale şi morţii veşnice, iar pentru ridicarea lui din această moarte veşnică, pentru realizarea actului mântuirii omul are nevoie de credinţă şi de mărturisire personală, de o nouă naştere prin botez, după cum reiese din cuvintele Mântuitorului adresate lui Nicodim: „De nu se va naşte cineva din apă şi din Duh, nu va putea intra în Împărăţia lui Dumnezeu". (Ioan 3, 5)

Prin lucrarea Sa mântuitoare, Hristos redă firii umane posibilitatea de a refece chipul lui Dumnezeu întunecat prin păcat, iar la asemănare trebuie să lucrăm personal. Duhul este factorul determinant al naşterii prin botez; lucrarea Lui este să pnevmatizeze materia care să mijlocească naşterea noastră duhovnicească. „Taina Botezului îi aduce omului pentru prima dată unirea cu Hristos, care a murit şi a înviat pentru noi, prilejuindu-i şi lui

---

[883] Sfântul Ambrozie, *Despre Sfintele Taine*, în: *Scrieri, partea a II-a*, coll. «PSB» 53, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Ene Branişte, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1994, p. 11.

[884] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelaţie...*, p. 226.

[885] Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Lucrarea Duhului Sfânt în Sfintele Taine*, în „Ortodoxia", anul XXXI, nr. 3-4, 1979, p. 571.

moartea omului vechi şi naşterea ca om nou după asemănarea cu Hristos cu care se uneşte".[886]

Prin Sfânta Taină a Botezului se face începutul unei vieți în Iisus Hristos. În Botez, în mod real, deşi tainic, noi suntem împreună răstigniți, împreună îngropați, împreună înviați şi împreună înălțați cu Hristos, după cum ne dă mărturie Sfântul Apostol Pavel (Galateni 2, 19-20). Doar prin intermediul Tainei Sfântului Botez, locul păcatului îl ia sfințenia, locul întunericului îl ia lumina, iar locul morții îl ia viața.

Dacă prin Taina Sfântului Botez, numită poarta de intrare în creştinism prin care primim pe Hristos în sufletele noastre[887], devenim mădulare ale trupului lui Hristos care este Biserica şi se restabileşte firea umană în identitatea şi unitatea ei originară, prin Taina Mirungerii, cel botezat este confirmat ca subiect conştient de prezența harului lui Dumnezeu în el, chemat să exercite harisma sa proprie în comuniunea Bisericii, pecetea darului Duhului Sfânt, fiind garanția persoanei, a unității şi libertății ei.[888]

Sfânta Taină a Mirungerii este considerată Cincizecimea actualizată pentru fiecare creştin,[889]este Taina prin care „viața cea nouă a celui botezat e întărită pentru totdeauna de Duhul Sfânt care iradiază din Hristos"[890]. Prin ea, Duhul se comunică în mod deplin oamenilor, ca taină a creşterii spirituale, pentru că din acest moment celui nou botezat i se dă tot ce este necesar pentru creşterea lui spirituală şi pentru a se ridica la treapta comuniunii cu Dumnezeu. Harul primit în Taina Mirungerii are specificul de a întări, de a pune în lucrare darurile Botezului şi a dezvolta noua natură într-o viață personală proprie, o viață cu adevărat în Hristos, adusă din starea de potență în starea de actualitate,

---

886 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfintele Taine şi Ierurgiile Bisericeşti*, în „Ortodoxia", nr. 3, 1985, p. 450.

887 Pr. Drd. Claudiu Porneală, *Har şi sfințenie în lucrarea sacramentală a Bisericii*, în „Mitropolia Olteniei", anul LVII, nr. 5-8, Editura Mitropolia Olteniei, Craiova, 2005, p.83.

888 Pr. Prof. Ion Bria, *Prezența şi lucrarea Sfântului Duh în Biserică*, în „Ortodoxia", anul XXX, nr. 3, 1978, p. 495.

889 Pr. Aurel D. Grigoraş, *Dogmă şi Cult, privite interconfesional şi problema intercomuniunii*, în „Ortodoxia", nr. 3, 1977, p. 378.

890 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Sfintele Taine şi Ierurgiile...*, p. 450.

ridicându-l pe om de la starea de chip la cea de asemănare sau în lumina Duhului lui Hristos, arătându-l ca un chip activ al lui Hristos şi ca un locaş viu al Lui. Aşadar, Biserica ne învaţă că, prin Botez ne renaştem, iar prin Mirungere ne întărim în noua viaţă, primim darurile Sfântului Duh: înţelepciunea, înţelegerea, sfatul bun, puterea sau tăria, cunoaşterea, temerea de Dumnezeu şi bunătatea (Isaia 11, 2–3).

Sfânta Taină a Euharistiei ocupă un loc central în viaţa Bisericii şi se deosebeşte de celelalte Taine şi Ierurgii, prin aceea că în ea nu se împărtăşeşte harul în chip tainic, ci ne împărtăşim cu însuşi Trupul şi Sângele Domnului, care Se dă spre iertarea păcatelor, spre comuniunea cu Duhul Sfânt şi arvuna vieţii veşnice. Taina Sfintei Împărtăşanii este singura Taină în care darurile oferite se prefac în mod real în ceea ce ele semnifică[891]. În ea este prezent Însuşi Trupul şi Sângele lui Hristos prefăcute prin lucrarea Sfântului Duh în pâine şi vin.

Prin Sfânta Euharistie se realizează cea mai intimă unire posibilă între Dumnezeu şi om. Este ceea ce spune Însuşi Mântuitorul: „Cel ce mănâncă Trupul Meu şi bea Sângele Meu, petrece întru Mine şi eu întru El" (Ioan 6, 56). Într-o astfel de relaţie, creştinul poate spune împreună cu Apostolul Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte întru mine" (Galateni 2, 20):

Numai că, primirea Sfintei Euharistii în afara Tainei Botezului necesită câteva condiţii, pe care Sfântul Pavel le expune în rezumat: „Omul să se cerceteze însă pe sine şi aşa să mănânce din pâine şi să bea din pahar. Căci cel ce mănâncă şi bea cu nevrednicie, osândă îşi mănâncă şi bea, nesocotind trupul Domnului. De aceea, mulţi dintre voi sunt neputincioşi şi bolnavi şi mulţi au murit" (I Cor 11, 29). Deci ca şi credincios, primirea Sfintei Împărtăşanii necesită o prealabilă pregătire prin: post, rugăciune, spovedanie.

Astfel, prin Taina Sfintei Împărtăşanii se realizează în viaţa credincioşilor cea mai înaltă treaptă a comuniunii cu Hristos, trecându-l pe om din starea de pnevmatofor în aceea de

---

[891] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică*, Editura România Creştină, Bucureşti, 1999, p. 186.

hristofor.[892] Acum unirea cu Hristos ajunge la deplinătatea, care poate fi adâncită prin iubirea interpersonală. Ceea ce trebuie să reținem este că, Sfânta Împărtășanie este Taina Bisericii, este Taina iubirii care ne unește nu numai cu Hristos, ci și întreolaltă așa cum spune Apostolul: „Că o pâine, un trup, suntem cei mulți; căci toți ne împărtășim dintr-o pâine" (I Corinteni 10, 17).

Un teolog contemporan spune: „dacă Mirungerea dă puterea dezvoltării vieții celei noi, primite la Botez, prin Euharistie se desăvârșește această viață ca unire deplină cu Hristos. Euharistia este deci lucrarea care încoronează efectele Botezului și ale Mirungerii, întrucât cuprinde în ea și mai pregnant ideea morții omului față de păcat, începută la Botez, dând, în același timp, luminoase perspective asupra învierii și a vieții veșnice. În Euharistie omul se unește cu Hristos, Care moare la sfârșitul vieții Sale pentru a învia la viața veșnică."[893]

Din Învățătura Bisericii Ortodoxe aflăm că Botezul, Mirungerea și Euharistia sunt taine ale vieții spirituale, întrucât, prin ele, omul renaște, se înnoiește, se întărește și se desăvârșește. Însă, pe lângă tainele vieții spirituale, Biserica vorbește și despre alte două Sfinte Taine de însănătoșire sufletească și trupească, care sunt Taina Pocăinței și a Sfântului Maslu. Prima vizează însănătoșirea sufletească, iar cea de-a doua atât însănătoșirea trupului, cât și pe cea a sufletului.

Faptul că slăbiciunea moștenită de la protopărinți se arată în slăbirea unirii omului cu Hristos prin păcat, este necesară o restabilire a umanului prin Taina Pocăinței și a Sfântului Maslu, în care creștinul face demersuri pentru a regăsi în el demnitatea divină pe care a pierdut-o prin viața sa păcătoasă.

Taina Pocăinței presupune examenul lăuntric al credinciosului în fața lui Dumnezeu prin duhovnic. Rugăciunile premergătoare actului mărturisirii sunt menite să aducă în planul conștiinței amintirea vieții sale păcătoase, dar și încrederea în iubirea și bunătatea lui Dumnezeu, „care nu voiește moartea păcătosului, ci să se

---

[892] Episcop Vasile Coman, *Lucrarea Sfântului Duh pentru sfințirea și îndumnezeirea omului, în* „Ortodoxia", anul XL, nr. 2, 1988, p. 19.

[893] Arhim. Dosoftei Moraru, *Despre dumnezeiescul har*, Editura Episcopiei Romanului, 1999, p. 90.

întoarcă şi să fie viu"[894]. Această smerire şi recunoaştere a stării de păcătoşenie în faţa lui Dumnezeu reface puterile spirituale ale penitentului, îl renaşte la o viaţă nouă şi îl ajută să pornească pe drumul sfinţeniei. Însă, acest lucru nu îl face în singularitatea sa, ci ajutat de Dumnezeu, prin lucrarea Duhului Sfânt.

Taina Pocăinţei cuprinde două elementele esenţiale: părerea de rău pentru păcatele făcute şi hotărârea fermă de a ne îndrepta. În ceea ce priveşte pocăinţa, ca părere de rău, ea trebuie să fie lăuntrică, să izvorască din iubire, să fie generală şi totodată atotcovârşitoare, iar referitor la hotărârea de a nu mai păcătui, aceasta trebuie să fie: generală, tare şi activă. Ea este generală când priveşte toate păcatele; tare, atunci când voinţa este neclintită în decizia ei de a nu mai păcătui şi activă, când se manifestă în tot parcursul vieţii noastre.

În Taina Mărturisirii apare mult mai vizibil sinergismul, colaborarea omului cu Dumnezeu în dobândirea mântuirii.[895] Taina Pocăinţei este considerată de Biserică, o a doua curăţie sau al doilea botez. Penitentul este încurajat să mărturisească toate păcatele sale, cu inimă smerită, pentru a primi iertarea lui Dumnezeu prin mâinile preotului, ca organ al Duhului Sfânt, care „transpune în fapt o acţiune proprie Duhului Sfânt, acţiunea de a deschide vistieria tainelor Împărăţiei cerurilor pe seama celor pregătiţi cu adevărata pocăinţă."[896]

Taina Sfântului Maslu este Taina care se administrează celor bolnavi trupeşte, dar şi sufleteşte, fiindcă de cele mai multe ori boala este resimţită ca o consecinţă a păcatului. „Sub raport psihologic, este o formă a rugăciunii colective a Bisericii întregi, preoţi şi credincioşi, este credinţa tuturor pentru unul, ca putere spirituală concentrată asupra celui bolnav, în care se unesc darul Duhului cu puterea credinţei obşteşti."[897] În rugăciunile acestei Taine se cere lui Hristos însănătoşirea bolnavului şi sălăşluirea Sfântului Duh, care este închipuit şi comunicat prin untdelemnul sfinţit cu care

[894] *Molitfelnic*, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1998, p. 51.

[895] Episcop Vasile Coman, *Lucrarea Sfântului Duh...*, p. 19.

[896] Pr. Drd. Ilie Moldovan, *Teologia Sfântului Duh după Catehezele Sf. Simeon Noul Teolog*, în „Studii Teologice", nr. 7-8, 1967, p. 429.

[897] Pr. Prof. Nicolae C. Buzescu, *Lucrarea Duhului Sfânt...*, p. 579-580 .

este uns cel în suferință, spre recăpătarea sănătății şi integrității firii sale, odată cu tămăduirea trupului şi cu iertarea păcatelor.[898]

Taina Sfântului Maslu împărtăşeşte Harul tămăduirii trupeşti în primul rând, dar şi al tămăduirii sufleteşti. De aceea, Apostolul Pavel recomandă: „Este vreunul dintre voi în suferință? Să se roage. Este cineva cu inimă bună? Să cânte psalmi. Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii şi să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui" (Iacob 5, 13-15). Deci, harul primit prin intermediul Tainei Sfântului Maslu este, în primul rând un dar pentru vindecarea celui bolnav, iar în al doilea rând, pentru iertarea păcatelor lui. Nu întotdeauna cel bolnav se însănătoşeşte, dar întotdeauna Sfântul Maslu prin harul Duhului Sfânt aduce o mângâiere, o uşurare, o întărire a bolnavului în purtarea cu demnitate a suferinței. În timpul Sfântului Maslu, bolnavul îl simte pe Hristos, Doctorul sufletelor şi al trupurilor, plecându-se peste patul lui de suferință, ca odinioară peste patul slăbănogului, cu puterea şi mila sa cea dumnezeiască şi în această prezență de lumină, chiar dacă nu primeşte vindecarea imediată, primeşte puterea nebănuită de a răbda în suferințe.

Celelalte două Sfinte Taine, a Cununiei şi a Hirotoniei, dau omului îndatoriri speciale valabile în decursul întregii vieți pământeşti. Lucrarea văzută a Duhului în Taina Căsătoriei, „se arată prin binecuvântarea unirii celor doi tineri, care se întemeiază pe iubirea dintre ei, iubire ca rod al Duhului Sfânt prin ajutorul căruia devine sfințitoare şi nemuritoare"[899]. Sfânta Taină a Nunții este Taina care sfințeşte unirea liberă dintre cei ce se căsătoresc. Prin această Taină se primeşte harul necesar unui nou fel de viețuire, se primesc energiile divine, trebuincioase în căsătoria creştină.

Sfânta Taină a Hirotoniei se dă pentru slujirea lui Hristos şi pentru mântuirea oamenilor. Toate Tainele au ca scop dăruirea Duhului Sfânt, prin care Hristos ne acordă o putere specială sau ni Se dă pe Sine Însuşi, dar pentru că El este nevăzut şi în virtutea

---

[898] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică şi Ecumenică...*, p. 189.

[899] Episcop Vasile Coman, *Lucrarea Sfântului Duh...*, p. 20.

iubirii nemărginite pentru lume, doreşte să ne împărtăşească darurile Sale în mod văzut, acest lucru este posibil doar prin mijlocirea unor persoane văzute, pe care le alege El Însuşi, prin Taina Hirotoniei şi „se leagă ca subiect ce ni se dăruieşte în chip nevăzut de către o persoană umană, pe care consacrându-o ca preot sau episcop, face văzută dăruirea Sa către noi prin celelalte Taine."[900]. Altfel spus, preotul este un mijlocitor între Dumnezeu şi credincioşi, coborând harul divin peste viaţa lor şi înălţând rugăciunile lor către Dumnezeu.

Sfinţirea acestor persoane se face doar de arhiereul, care a primit darul împărtăşirii Duhului prin punerea mâinilor prin succesiunea neîntreruptă de la Sfinţii Apostoli. Începutul rugăciunii de consacrare este acelaşi pentru toate cele trei trepte (diacon, preot, episcop): „Dumnezeiescul har, Cel ce totdeauna pe cele neputincioase le vindecă şi pe cele cu lipsă le împlineşte, prohiriseşte pe prea cucernicul/cuviosul (N) preot în episcop; sau diacon în preot; sau ipodiacon în diacon; să ne rugăm dar pentru dânsul ca să vină peste el harul întru tot Sfântului Duh."[901] Rugăciunea este însoţită de punerea mâinilor pe capul celui ce se hirotoneşte, timp în care harul Duhului Sfânt se coboară de sus asupra celui hirotonit, după cum menţionează şi rugăciunea: „Căci nu prin punerea mâinilor mele peste dânsul, ci prin trimiterea îndurărilor Tale celor multe se dă harul celor vrednici ai Tăi."[902]

Într-o perfectă înrudire cu Sfintele Taine, care se împărtăşesc doar oamenilor vii, sunt Ierurgiile, care au un domeniu mult mai extins, atât asupra oamenilor, cât şi asupra naturii înconjurătoare. Ele au fost instituite de Biserică în scopul ajutorării creştinilor pentru a dobândi mai uşor mântuirea. „Hristos Şi-a manifestat puterea sa nu numai în cuvinte ci şi în diferite acte asupra naturii. Puterea aceasta, care era puterea Duhului, continuă să o exercite prin Duhul Său în Biserică, prin Tainele şi Ierurgiile ei, prin împlinirea atâtora din rugăciunile prin care se cere lui Dumnezeu ajutorul pentru tămăduirea de boli, pentru apărarea de duşmani,

---

[900] Pr. Prof Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ediţia a II-a, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1997, p. 97.

[901] *Arhieraticonul*, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1993, p. 74.

[902] *Ibidem*, p. 76.

pentru reuşita în toate cele bune, pentru luminarea minții, pentru o viață fără de păcat şi prin împlinirea acestor rugăciuni, prin puterea lui Dumnezeu, sau prin Duhul Lui."[903]

Prezența ierurgiilor, ca forțe de înnoire duhovnicească, de luptă împotriva păcatului şi de propăşire în virtute, arată că toată lucrarea Bisericii şi a credincioşilor ei se bazează pe binecuvântarea lui Dumnezeu; toate lucrările sale, creştinul, le începe cu binecuvântare şi le sfârşeşte cu mulțumire. Aşadar, atât Sfintele Taine cât şi ierugiile sunt vitale pentru viața credincioşilor, întrucât, Harul divin naşte imperativul moral al viețuirii creştine: „Dacă trăim în Duhul, în Duhul să şi umblăm" (Galateni 5, 25).

Concluzii

Biserica, Trup al lui Hristos, este şi Templu al Duhului Sfânt unde totul este pătruns de har şi se trezeşte la viață. Această dualitate, Hristos şi Duhul Sfânt, uniți perihoretic între ei cu Tatăl, împărtăşesc continuu Bisericii viața din viața comunitară a Sfintei Treimi, sursa şi modelul suprem al comuniunii.

În Biserică, prin Sfintele Taine şi ierurgii, Duhul este cel mai intens şi fidel descoperit. Chiar dacă, Duhul Sfânt ne este interior nouă şi simțim permanent chemarea Lui, noi nu reuşim să-L cunoaştem pe deplin, dar avem posibilitatea dobândirii Lui. Dobândirea Duhului Sfânt, intimitatea cu El atrage după sine o mare necunoscută, mai ales la slava Sa. Deşi, sfinții îl au tot mai mult, îl cunosc tot mai puțin. Cu cât intri mai mult în lumină ți se pare că-i tot mai întunecat şi nu poți spune nimic despre El sau să cutezi să-l defineşti, aşa încât evoluția în cunoaştere te reduce la tăcere, dar te îndeamnă mai mult la trăire. De aceea, rolul Bisericii este de a ne conduce spre Împărăția lui Dumnezeu, unde chipul Duhului ni se va face cunoscut în toată frumusețea şi splendoarea Sa, unde chipul Său, Persoana Sa, se va arăta în multitudinea de persoane umane pe care-i recunoaştem ca sfinți, asemenea cărora suntem chemați să devenim toți.[904]

[903] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Sfântul Duh în Revelație...*, p. 240.

[904] John Breck, *Unde este Dumnezeu când avem nevoie de El?*, traducere de Ionuț Biliuță, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2005, p. 116.

Biserica este locaşul Sfintei Treimi, stâlpul şi temelia adevărului (I Tim 3,15), este locul de întâlnire şi comuniune a oamenilor cu Dumnezeu, prin Hristos, Dumnezeu-Omul, în Duhul Sfânt. Ea restaurează în Hristos şi Duhul Sfânt atât unitatea naturii, cât şi diversitatea personală autentică.[905] Duhul Sfânt dăruieşte Bisericii, în decursul istoriei, harismele necesare şi darurile lui Dumnezeu, o umple de viaţă şi îi dă puterea să crească, ca trup tainic al lui Hristos, în care se realizează dinamic prin conlucrarea omului cu Dumnezeu, mântuirea şi îndumnezeirea noastră. Prin Duhul unitatea şi comuniunea noastră are acces la Hristos şi creşte în Hristos prin Duhul. Biserica este revelaţia întrupată şi activă a lui Dumnezeu în toţi cei ce cred, şi împlineşte în sine scopul Lui sfinţitor şi mântuitor.[906] Experienţa Duhului Sfânt în Biserică este experienţa unirii cu Fiul, şi prin aceasta, a unei participări mistice la intimiatea persoanelor dumnezeieşti, în care contemplarea şi preaslăvirea Treimii nu rămân exterioare credinciosului ci el este înfiat de către Duhul şi primit în taina iubirii Tatălui şi a Fiului.[907] „Aria lucrării Duhului Sfânt este slujirea în Biserică sau îndumnezeirea, care împreună cu creaţia lucrarea Tatălui, şi răscumpărarea, lucrarea Fiului constituie o altă dimensiune a aceleiaşi iconomii trinitare. El este Domnul, făcătorul de viaţă, adică Duhul care dă viaţă şi existenţă tuturor celor ce există prin voinţa şi lucrarea lui Dumnezeu. Duhul Sfânt, „Făcătorul de viaţă" este prezent şi activ în întreaga lucrare dumnezeiască, fie de creaţie, fie de revelaţie, fie de răscumpărare"[908] sau sfinţire. Lucrarea Duhului se vede în aceea că îi transformă pe oameni calitativ, îndumnezeindu-i şi făcându-i părtaşi dumnezeirii prin înfierea în har.

---

[905] Episcop Nifon Ploieşteanul, vicar patriarhal, *„Sfânta Treime şi comuniunea"*, în „Ortodoxia", anul XLIII, nr. 3, 1991, p. 8.

[906] Pr. Conf. Dr. Ştefan Alexe, *În sprijinul dialogului teologic ortodoxo-vechi-catolic, texte comune ale Comisiei teologice mixte ortodoxo-vechi-catolice,* în „Ortodoxia", anul XXX, nr. 1-2, 1978, p. 64.

[907] Pr. Marc Antoine Costa De Beauregard (Paris), Aspecte ale Preaslăvirii Prea Sfintei Treimi în Teologia Ortodoxă Contemporană, trad. de Măriuca Alexandrescu, Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Universitatea Bucureşti, 2003-2004, Editura Universităţii din Bucureşti, anul IV, 2004, p. 160.

[908] Ion Bria, *Ortodoxia pe care o mărturisim*, Ed.I.B.M.B.O.R, Bucureşti, 1987, p. 106.

Influenţa sărăciei asupra situaţiei sociale a familiei. Studiu cu referire la istoria evreilor din Basarabia (1890-1940)

Drd. Silvia CERLAT
Facultatea de Teologie Ortodoxă
„D. Stăniloae", Iaşi

Resume

La pauvreté est généralement définie en termes de bien – être est consideré comme un état de manque de la privation de ses attributs. Peut-être quecu'un sur des périodes relativement courtes de la vie ne reçoivent pas les revenus nécessaires, assurer un niveau de vie minimum, mais elle se réserve les ressources accumulées 'peuvent compenser pour ce manque de temporaires. Dans cette situation, la personne ne peuvent pas être considérés comme pauvres. La pauvreté est installé uniquement lorsque le manque des ressources est suffisamment longue. Elle ne sera pas plus compensée par les accumulations de précédent ni le report de certains types de consummation. Lutte contre la pauvreté peut être atténuée avec les partenaires de vienfaisance. Travail de charité est central dans le'éthique juive. L'homme n'est pas considéré comme propriétaire de sa propriété. Mais comme celui dit jouit de leur fruits et n'est pas une obligation contraignante pour que chacun déshérités profiter de ces fruits. La gentillesse est un expression de l'amour. Dieu exprime son amour pour les gens, suivant l'exemple pour leur montrer l'amour les uns les autres.

Mots-clés: la pouvreté, la famille, l'hébreu, la charité, les associations

1. Sărăcia şi efectele ei asupra familiei

Sărăcia este o boală a societăţii iar Basarabia a fost una din ţările în care dimensiunile sărăciei au fost mai mari decât în ţările europene din CSI, Europa Centrală şi de Est.

Conceptul de sărăcie, asociat cu privarea sau lipsurile, este dificil de înţeles, cu toate că se încearcă să se găsească o definiţie general acceptată. Datorită realităţilor foarte diverse pe care le acoperă, sărăcia are nevoie, pentru a fi definită, de trimiteri la toate aspectele, compartimentele şi nivelurile vieţii sociale. Ea este o situaţie voluntară sau nu, permanentă sau temporară, de slăbiciune şi umilinţă caracterizată prin "lipsa/insuficienţa resurselor

necesare unei vieți sociale normale"[909], în raport cu standardele colectivității.

Sărăcia se caracterizează nu numai prin lipsa resurselor monetare, dar şi prin ansamblul de lipsuri şi handicapuri personale[910]. Este un fenomen cultural care tinde tot mai mult să se instaureze, un mecanism care exclude de la viața economică şi socială şi de la participarea în cadrul societății a unei părți a populației. Sărăcia nu este o realitate nouă, problema nefiind numai de inegalitate între bază şi vârf pe o scară socială (up/down), dar şi a distanței dintre cei ce fac parte din grupul social şi cei care sunt marginalizați (in/out). Conceptul de marginalitate socială este o imagine-concept; o imagine metaforică presupunând că "societatea este un corp coerent şi consistent, un univers social în care rolurile sunt distribuite de o manieră foarte exactă în funcție, pe de o parte, de diviziunea muncii, iar pe de alta, de ideologia dominantă"[911]. Cei care nu-şi exercită rolurile determinate de statutul lor social, de situația lor materială şi profesională, cei care nu se supun valorilor dominante ale societății ajung astfel să fie "în marginile" sau "în afara" acesteia.

Sărăcia este privită ca un fenomen multidimensional care se constutuie din: "nivel redus de venituri; consum şi ocupare a forței de muncă; alimentație insuficientă sau abilitate proastă; stare precară a sărăciei; acces limitat la educație; participare limitată la luarea deciziilor; lipsa mijloacelor personale de abilitare, reflectată în posibilitatea redusă de a influența propriul nivel de trai; imposibilitatea participării active la viața comunității şi imposibilitatea integrării în societate"[912]. Nu există o metodă directă de identificare a persoanelor care pot fi considerate sărace.

---

[909] *Situația sărăciei în România: cauzele sărăciei, evaluarea politicilor anti-sărăcie, direcții de acțiune pentru combaterea sărăciei*, Ed. Creative ID, Bucureşti, 2001, p. 7.

[910] Anca Bratu, *Educația şi sărăcia: Posibilități de acțiune*, Ed. Cartea Universitară, Bucureşti, 2004, p. 14.

[911] Ligia Livadă-Cadeschi, *De la milă la filantropie: instituții de asistare a săracilor din Țara Românească şi Moldova în secolul al XVIII-lea*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 6.

[912] Alina Măriuca Ionescu, *Evaluarea profilului sărăciei din România folosind metode statistice multivariate*, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2009, pp. 24-25.

O familie este considerată săracă atunci când resursele ei materiale, culturale şi sociale sunt atât de reduse încât o exclude de la un nivel de viaţă minim acceptabil în localitatea în care locuieşte. Din punct de vedere teoretic, "măsurarea sărăciei presupune: calculul unui indicator al bunăstării indivizilor, stabilirea unui prag al sărăciei şi utilizarea unei scale de echivalenţă între bunăstarea indivizilor şi bunăstarea gospodăriei, în funcţie de caracteristicile sociodemografice ale acesteia"[913]. Pragul de sărăcie este prezentat în expresie valorică şi reprezintă "venitul considerat ca strict necesar unei personae sau unei familii pentru a-şi putea procura bunurile şi serviciile de consum de care are absolută nevoie"[914]. În funcţie de gradul de comparabilitate admis de pragul de sărăcie se pot distinge două tipuri de sărăcie: absolută şi relativă.

Sărăcia absolută se fundamentează pe idea de subzistenţă şi este definită ca "lipsa mijloacelor necesare menţinerii vieţii umane"[915]. Nevoile fundamentale implică două elemente: în primul rând o serie de cerinţe ale consumului privat al familiei - hrană adecvată, îmbrăcăminte, locuinţă, mobilă şi echipament; în al doilea rând se referă la servicii esenţiale oferite de comunitate - apă, canalizare, transport public, servicii de sănătate, educaţie.

Sărăcia relativă reprezintă un concept conform căruia stabilirea stării de sărăcie se face prin comparaţie cu nivelul de trai şi modul de viaţă dominant în societate în momentul evaluării. Dacă sărăcia absolută e situaţia în care veniturile sunt mai mici decât un minim absolut stabilit într-o manieră obiectivă, în cazul sărăciei relative veniturile sunt mai mici decât cele considerate ca necesare pentru acoperirea propriilor nevoi.

Pincipalele caracteristici ale populaţiei sărace sunt mărimea gospodăriei, numărul copiilor, vârsta, diferenţa de sex, nivelul de educaţie, ocupaţia capului gospodăriei şi mediul de rezidenţă.

---

913 Cornelia Mihaela Teşliuc, Lucian Pop, Emil Daniel Teşliuc, *Sărăcia şi sistemul de protecţie socială*, Ed. Polirom, Iaşi, 2001, p. 16.

914 Cătălin Zamfir (Coord.,), *Dimensiuni ale sărăciei*, Ed. Expert, Bucureşti, 1995, p. 16.

915 Mircea Zidărescu, *Sărăcia în comunităţile de romi din România*, Ed. Lumen, Iaşi, 2007, p. 16.

Factorii generatori de sărăcie se pot grupa în mai multe categorii: factori structurali generali (dezechilibru economic, capacități limitate de a oferi locuri de muncă, incapacitatea de muncă a anumitor indivizi), factori globali conjucturali (discriminarea pe temeiuri entice, religioase; deficit de legislație, deficit de capital; venituri nesatisfăcătoare), factori derivați (dependența de alcool; lipsa de educație), factori de politică socială (deficit de protecție socială; crizele sistemului de securitate socială; incapacitatea colectevității de a proteja membrii săi de deposedare criminală a propriilor resurse, ş.a.,), factori determinanți (venitul, şomajul, nivelul de instruire, mărimea gospodăriei, numărul de copii)[916].

Nu toate familiile afectate de sărăcie la un anumit moment rămân nedifinit în această stare. Pentru mulți sărăcia poate fi numai un episod trecător, temporar, numit şi sărăcie tranzitorie, conjuncturală, o stare de nesatisfacere a nevoilor de bază, datorată unor şocuri, cum ar fi pierderea unei surse de venit, îmbolnăvirea temporară. Pentru alții, ieşirea din starea de sărăcie este aproape imposibilă, riscul permanentizării acestei stări fiind foarte ridicat. Sărăcia cronică, structurală sau de lungă durată are repercusiuni asupra stării fizice şi psihice a persoanelor, împiedicând participarea deplină a acestora în societate. De aceea au fost şi sunt necesare măsuri imperioase menite a reduce şi a pune capăt stării de ignoranță, de sărăcie şi foamete care provoacă multe victime, în principal în rândul copiilor şi bătrânilor.

2. Începuturile diasporei iudaice pe teritoriul Basarabiei

Termenul "diaspora" desemnează "împrăştierea iudeilor în toată lumea"[917]. Grupuri mici de evrei au venit în Evul Mediu din diferite țări Europene şi s-au situat pe actualul teritoriu al României, ocupându-se cu negoțul la punctul de răscruce al marilor drumuri comerciale care legau Imperiul Otoman, Polonia şi Lituania. În Dacia, evreii au venit, o parte cu legiunile romane, o alta constituind-o meseriaşii care veneau în urma războaielor, revigorând viața economică şi socială. O a doua imigrare a evreilor a

[916] Anca Bratu, *op. cit*, pp. 26-29.

[917] Pr. prof. Athanase Negoiță, *Istoria Vechiului Testament*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2006, p. 159.

avut loc o dată cu extinderea cuceririlor otomane, majoritatea acestora fiind sefarzi[918], goniți de regii Ferdinand şi Isabela din Spania. În martie 1492, suveranii spanioli semnau Edictul de expulzare al Evreilor. Promulgat şi făcut public între 29 aprilie şi 1 mai, edictul dădea posibilitatea evreilor "să aleagă între convertirea la creştinism sau plecarea la sfârşitul lunii iulie"[919].

Numărul informațiilor despre evrei în perioada ce a premers secolului al XV-lea a fost mic, referindu-se, în special, la "negustori aflați în tranzit, folosind drumurile comerciale ce străbăteau Moldova şi Țara Românească"[920] şi făceau legătura între Peninsula Balcanică şi spațiul polon şi germanic, de la Constantinopol spre Cracovia, Danzig şi Leipzig, artere foarte uzitate în această perioadă, dar şi "în calitate de mediatori ai diplomației otomane"[921].

Deşi majoritatea evreilor basarabeni sunt de origine aşchenază, primii evrei veniți în Moldova au fost sefarzi, "urmaşi ai evreilor din Spania şi Portugalia"[922], care au pătruns pe acest teritoriu la începutul secolului al XVI-lea "ca negustori şi meşteşugari"[923]. Unii dintre ei vorbeau spaniola, alții limba turcă sau ladino. În perioada 1655-1660, datorită oştilor străine din Polonia, noi contingente de evrei aşchenazi se aşează în Moldova. Aşchenazii,

---

[918] Evul mediu a dat naştere la două forme de iudaism, fiecare distingându-se prin stilul de viață, literatură şi filosofie, având însă unul singur şi același Dumnezeu. Un stil de viață a dominat din anul 600 până în 1500 e.a.; celălalt a căpătat ascendent în secolul XVI. Primul a fost numit sefard, iudaismul spaniol, al doilea aşchenaz, iudaismul german.

[919] Esther Benbassa, Aron Rodrigue, *Istoria sefarzilor. De la Toledo la Salonic*, Ediție revăzută şi actualizată, Traducere din franceză de Mariana Arnold, Ed. EST – Samuel Tastet Editeur, p. 21.

[920] Daniel Dieaconu, *Evreii din Moldova de Nord. De la primele aşezări până în anul 1938. Cu privire specială asupra județului Neamț*, Prefață: acad. Dinu C. Giurescu, Postfață: Silviu Costache, Ed. Universitară, Bucureşti, Ed. Cetatea Doamnei, Piatra Neamț, 2009, p. 15.

[921] Victor Neumann, *Istoria evreilor din România*, Ed. Amarcord, Timişoara, 1996, p. 21.

[922] Izrael Natovici Pilat, Iz istorii evreistva Moldovî, ş*Din istoria evreimii Moldoveiț*, Asociația veteranilor de război şi ai Mişcării Sioniste, Comunitatea culturală evreiască, Chişinău, 1990, p. 8.

[923] Ştefan Ciobanu, *Basarabia, Populația, Istoria, Cultura*, Ed. Ştiința, Chişinău, 1992, p. 29.

adică "evrei care prin origine, limbă, nume, ritual de rugăciuni şi obiceiuri religioase, se înrudeau cu cei din Polonia şi Rusia"[924], sunt proveniţi din Germania şi refugiaţi apoi în estul Europei, ritul lor fiind puţin diferit de cel al sefarzilor, iar limba lor în Evul Mediu fiind idişul[925]. Practica religioasă sefardă şi stilul de viaţă sunt cu mult mai liberale decât la evreii aşchenazi. Stricta respectare a Legii e o caracteristică a acestei ultime ramuri. Atât aşchenazii cât şi sefarzii erau apreciaţi pentru calităţile deosebite în organizarea economiei. Ei aduceau mult venit, contribuind astfel la dezvoltarea economică a ţării. Succesul lor a creat nemulţumirea concurenţilor autohtoni şi datorită influenţei acestora domnitorul Petru Şchiopul a emis în 1579 Legea cu privire la expulzarea evreilor de pe teritoriul Moldovei. Al treilea val de imigraţie a venit din părţile Rusiei şi Poloniei, din cauza pogromurilor[926].

La începutul secolului al XVII-lea viaţa politică a Moldovei s-a schimbat şi evreilor li s-a permis să se reîntoarcă la locuinţele lor. De atunci datează şi primele chemări oficiale, adresate de domnii Moldovei[927] negustorilor evrei din Polonia, "spre a veni şi a se aşeza în Moldova, unde să-şi practice meşteşugul"[928]. Deşi au înfruntat primejdii şi au trecut prin numeroase încercări, evreii au reuşit totuşi să formeze o comunitate puternică. În următorii 200 de ani comunitatea evreiască a crescut considerabil şi „a prins rădăcini adânci pe teritoriul Basarabiei"[929]. Mărturii ale prezenţei evreieşti sunt „cimitirul evreiesc de la Râşcani şi statutul Frăţiei

---

[924] Carol Iancu, *Evreii din România. De la emancipare la marginalizare. 1918-1938*, Prefaţă de Pierre Guiral, Postfaţă de Gérard Nahon, Traducere de Ţicu Goldstein, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 70.

[925] Cuvântul "idiş" a fost obţinut din prescurtarea "yidish daytsch" sau idiş german. Este un amalgam între germana medievală din regiunea renană şi caractere ebraice, la care se adaugă cuvinte originare din ţările gazdă ale evreilor de până la 1940.

[926] Pogrom – masacru şi jaf săvârşit de o parte a populaţiei împotriva alteia.

[927] Amintim pe voievozii care au adresat "chemări domneşti" şi au avut o atitudine binevoitoare faţă de evrei: primul domnitor a fost Ştefan Tomşa, la 1612, fiind urmat în acest demers de Gheorghe Ghica în 1659, Grigore Ghica în 1736 şi Constantin Mavrocordat în 1742.

[928] Daniel Dieaconu, *Evreii din Moldova...*, ed. cit., p. 17.

[929] Iţhac Korn, *Oblic bessarabskogo evreistva* (Aspecte ale evreimii basarabene), Dom bessarabskogo evreistva, Israil, 2002, p. 3.

pentru ajutorul de înmormântare din 1774, scris în limba evreiască, întărit de 144 de semnături şi aprobat de rabinul din Iaşi"[930]. Statutul prevedea ca toţi membrii societăţii cu sediul în oraşul Chişinău, să se poarte cu dragoste unii faţă de alţii, să aibă grijă de bolnavi, să facă fapte de milostenie cu cei aflaţi în necazuri; de asemenea, erau obligaţi să îngrijească cimitirul şi să înmormânteze pe cei săraci. Din acele timpuri a apărut şi obiceiul de a ţine închise prăvăliile, băcăniile şi atelierile de croitorie până ce defunctul, membru al frăţiei, nu va fi fost înmormântat[931].

În întreaga Moldovă, recensământul din 1774 constata 1323 familii de evrei faţă de 85 624 de familii de moldoveni, cele mai multe - 63 % - locuind în oraşe şi târguşoare şi o treime - 37 % - la sate[932]. În 1774, comunitatea evreiască din Moldova a ales rabin pe Zalimal, fiul lui Mardoheu Şargorodschii. Sarcinile rabinului erau „de a asigura conducerea comunităţii, de a-i educa pe credincioşi, de a răspunde la întrebările lor cu privire la legea evreiască şi de a-i călăuzi în chestiuni de moralitate"[933]. Catagrafia dezvăluie faptul că în acelaşi an evreii se găseau mai ales în zona de nord a ţării - 59 de familii la Hotin, 163 de familii la Cernăuţi, 147 de familii în târgurile din ţinutul Sorocăi (Râşcani, Movilău), 41 de familii la Botoşani şi 171 de familii la Iaşi. În 1798 în Chişinău activau 34 de târgoveţi moldoveni şi 27 evrei[934], erau 70 de dughene şi 30 de cârciume. În 1806, la Cetatea Albă au fost înregistraţi 39 de evrei, iar peste doi ani, comunitatea iudaică număra 18 familii repar-

---

930 *Evreiscaia Ănţiclopedia* (Enciclopedia iudaică), Vol. 9, Coordonatori: Dr. A. Garkavi, Dr. L. Kaţenelison, Ed. Terra, Moscova, 1991, p. 504.

931 Izrail Natovici PILAT, *op. cit.*, p. 10.

932 Dan Berindei, "Evreii din Moldova în ultimele decenii din secolul al XIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea", în: *Permanenţe şi rupturi în istoria evreilor din România (secolele XI-XX)*, Coordonator: Carol Iancu, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 27.

933 *Enciclopedia Iudaismului*, redactor coordonator: Geoffrey Wigoder, Traducere de Radu Lupan şi George Weiner, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2006, p. 343.

934 Tbguak - Trudî Bessarabskoi Gubernskoi Ucenoi Arhivnoi Komissii (Lucrările Comisiei Ştiinţifice a Arhivei Guberniei Basarabiei), II, doc. nr. XXXV, p. 296.

tizate pe categorii, inclusiv categoria I - 1, a doua - 5, III - 12[935]. În 1817 la Tighina locuiau 74 familii de evrei. Consemnări despre existența evreilor pe teritoriul Moldovei găsim şi în opera lui Dimitrie Cantemir: „Nu cred să mai fie vreo altă țară de mărimea Moldovei, în care să întâlneşti neamuri atât de multe şi atât de deosebite. Afară de moldoveni, mai locuiesc şi greci, albanezi, sârbi, bulgari, leşi, cazaci, ruşi, unguri, nemți, armeni, evrei şi țiganii cei cu mulți copii"[936].

Cifre exacte în toate detaliile cu privire la populația evreiască din Basarabia nu se pot reproduce. Cauza acestei situații surprinzătoare trebuie căutată în evenimentele istorice din ultimele decenii, care pe de o parte au produs radicale şi repetate schimbări de granițe politice, iar pe de alta au produs deplasări masive de populație, atât în interiorul țării cât şi peste granițe.

În anul 1810 în Bașarabia[937] locuiau circa 3000 de evrei. În vara anului 1812, amiralul Ciceagov[938] aproxima populația Basarabiei, la 240 000 de persoane, în timp ce un document scris un an mai târziu arată că populația era de 340 000 (după Scalcovschi); alte surse menționează că ruşii au găsit aici o populație de 476 777 locuitori[939]: 419 240 români, 30 000 ruteni, 19 130 evrei, 6000 lipoveni, 1207 găgăuzi şi 1200 bulgari.

Autoritățile țariste au realizat în 1817 un recensământ care ne oferă importante informații, atât despre numărul populației, cât şi despre structura etnică a acestuia. Conform acestui recensământ,

---

[935] Ion Chirtoacă, *Târguri şi cetăți din sud-estul Moldovei (secolul al XIV-lea - începutul secolului al XIX-lea)*, Ed. Prut Internațional, Chişinău, 2004 , p. 49.

[936] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Ed. Hyperion, Chişinău, 1992, p. 119.

[937] Basarabia, regiune istorică românească situată între Nistru, Prut, Dunăre şi Marea Neagră. Numele era inițial atribuit doar părții de sud a acestui teritoriu pentru a fi extins, în 1812, asupra întregului teritoriu anexat de Rusia. A se vedea Stan Stoica, Vasile Mărculeț, Vasile Valentin, Valentina Bilcea, (coord.,) *Dicționar de istorie a României*, Cuvânt înainte: Acad. Dinu E. Giurescu, Ed. Meronia, București, 2007, p. 42.

[938] Pavel Ciceagov (1756-1849), amiral rus, numit în 1811 comandant şef al Moldovei, Valahiei şi flotei Mării Negre, de competența căruia, după Pacea de la București, ținea şi soluționarea problemelor basarabene.

[939] Andrei Vartic, *Basarabia, rana de la hotarul de est*, Ediția a II-a, revăzută, Ed. Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, Sibiu, 2008, p. 14.

populația Basarabiei era de 240 000 de suflete, dintre care 19 130 evrei. Atragem atenția asupra faptului că nici aceste date nu trebuie calificate drept complete şi exacte. Totalul populației Basarabiei este aproximat la 491 500 de persoane[940], circa 420 000 sunt menționați ca români (86 %), acestora urmându-le, în ordine, rutenii (6,5 %), evreii (4,2 %), lipovenii (1,5 %), grecii (0,7 %), armenii (0,6 %), bulgarii (0, 2 %) şi găgăuzii (0, 2 %)[941]. Printre cele mai numeroase minorități etnice din Basarabia au fost evreii. Acest lucru rezultă clar din toate recensămintele efectuate de administrația rusească[942]. Aşezarea evreilor în teritoriu "e strâns legată de mişcarea economică"[943], de spațiile libere pe care aceştia le-au putut ocupa. Ei erau împrăştiați prin toată Basarabia, în general în centrele urbane: Chişinău, Hotin, Bălți, Orhei, Bender, Noua-Suliță, Lipcani, Sculeni, Fălăşti şi formau "un element important în viața economică a acestei țări"[944]. Evreii deținеau în mâinile lor aproape întreg comerțul, o parte însemnată din industrie şi mari capitaluri. Mulți dintre evrei se ocupau cu comerțul mic şi cu cămătăria. Prin sate ei erau cîrciumari, precupeți, arendaşi şi mici meseriaşi. Un număr restrâns de evrei se ocupa cu agricultura. Cu încurajarea autorităților țariste, pe de o parte, a organizațiilor sioniste, pe de alta, au fost create mici colonii pentru evreii agricultori.

În 1827, la Chilia locuiau 3674 persoane, inclusiv 249 evrei[945]. Populația iudeilor din Basarabia în 1838 constituia 43 000 suflete. În 1847 în județul Chişinău existau două comunități evreieşti: "Comunitatea din Chişinău număra 10 509 suflete, iar cea din

---

940 Nicolae Enciu, *Populația rurală a Basarabiei în anii 1918-1940*, Ed. Epigraf, Chişinău, 2002, p. 136.

941 Ioan Scurtu (Coord.,), *Istoria Basarabiei de la începuturi până în 2003*, Ed. Tipo Moldova, Chişinău, 2010, p. 66.

942 Statistica rusească oglindeşte următoarea situație a evreilor: 1817 - 19 130; 1862 - 95 927; 1897 - 228 168.

943 Liviu Rotman, *Şcoala israelito-română (1851-1914)*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1999, p. 43.

944 Zamfir C. Arbure, *Basarabia în secolul XIX*, Institutul de Arte Grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1898, p. 111.

945 Ion Chirtoacă, *op. cit.*, p. 95.

Hânceşti - 37 000"[946]. La 1858 totalul populaţiei evreieşti din Basarabia era 78 751 suflete (8,6%), şi anume "41 525 bărbaţi şi 37 226 femei"[947]. Din acest număr 6581 erau comercianţi. În 1862 în Basarabia trăiau 78 750 evrei (8,6 %). La 1871 numărul evreilor ajunsese la 93 590[948] (9,1 %). Statistica imperială oficială din 1897 precizează că numărul total al populaţiei din Basarabia este de 1 935 412 persoane (293 332 sau 15,2 % constituiau populaţia urbană, iar 1 642 080 sau 84,8 % - cea rurală), dintre care: moldoveni - 920 919, evrei - 228 168 (11,8 % din populaţia totală a ţării), ruşi - 155 774, bulgari - 103 225 şi ucraineni 382 169[949]. După religie populaţia Basarabiei se compunea din: 84,36 % ortodocşi, 11,65 % mozaici, 2,88 % protestanţi, 0,95 % catolici, 0,03 % mahomedani şi 0,13 % alte religii[950]. Evoluţia populaţiei evreieşti în Basarabia a fost următoare: 1817 - 19 130 (4,2 %), 1862 - 78 750 (8,6 %), 1871 - 93 600 (9,1 %), 1897 - 228 168 (11,8 %), 1907 - 120 195, 1910 - 286 000[951].

În 1918 populaţia Basarabiei era de 2 725 000 suflete[952], dintre care: români: 1 810 000 (65,5 %), ruşi şi ucraineni - 338 000 (12 %), evrei - 270 000 (9,8 %), bulgari şi găgăuzi - 210 000 (7,7 %), germani - 75 000 (2,7 %), greci şi armeni - 30 000 (1,3 %). Potrivit datelor Directoratului de statistică al Basarabiei, 2 274 000 sau 85,0 % constituia populaţia rurală şi 368 000 sau 15,0 % cea urbană. În aceeaşi perioadă, Basarabia număra 1538 de sate, 12 oraşe şi trei târguri. Din totalul de 1538 de sate, 884 erau populate de moldoveni, 316 - de ucraineni, 49 - de ţigani, 42 - de bulgari, 27 - de ruşi, 25 - de germani, 25 - de găgăuzi şi 16 colonii evreieşti[953]:

---

[946] *Evreiskaia Ănţiclopedia*, ed. cit., p. 504.

[947] Zamfir C. Arbure, *op. cit.*, p. 113.

[948] Charles King, *Moldovenii, România, Rusia şi politica culturală*, Traducere de Diana Stanciu, Ed. Arc, Chişinău, 2002, p. 23.

[949] Petru Cazacu, *Moldova dintre Prut şi Nistru*, Prefaţă de dr. Dan Jumari, Ed. Alfa, Iaşi, 2005, p. 17.

[950] Ibidem, p. 75.

[951] Ovidiu Nicolae Grivu, Ileana Grivu, Olimpia Doina Cirimpei, Adrian Stelian Faur, *Din Istoria şi Civilizaţia Evreilor*, Vol II, Partea întâi, Ed. Mirton, Timişoara, 2004, p. 133.

[952] Ioan Scurtu (Coord.,), *op. cit.*, pp. 136-137.

[953] Nicolae Enciu, *op. cit.*, p. 136.

Lomacinţa (j. Hotin), Meremăuca, Liublin, Vertiujeni, Căpreşti, Zguriţa, Brăciova, Dumbrăveni, Stărăuca, Teleneştii-Noi, (j. Soroca); Alexăndreni, Valea lui Vlad, (j. Bălţi); Sibca, Nicolaevca-Blagodaţ (j. Orhei); Grătieşti şi Constantinovca, (j. Chişinău).

În 1924, numărul evreilor din Basarabia era de 238 000[954], dintre care 129 000 (35,2 %) locuiau în oraşe.

Primul recensământ al României reîntregite a fost efectuat, după o amplă şi riguroasă pregătire, în decembrie 1930. Conform acestui recensământ evreii alcătuiesc 4,0 % (756 930[955]) din totalul populaţiei României. Ei reprezintă 10,8 % în Bucovina, 7,2 % în Basarabia, 6,5 % în Moldova, 6,4 % în Crişana, 2,4 % în Transivania, 2,1 % în Muntenia, 1,2 % în Banat, 0,5 % în Dobrogea şi 0,2 % în Oltenia. Populaţia Basarabiei era de 2 863 409 locuitori, dintre care 204 858[956] erau evrei. Din numărul evreilor identificaţi prin religie, s-au declarat ca apaţinând naţionalităţii etnice evreieşti 99,3 %, iar limbii materne idiş în proporţie de 97,5 %[957].

În perioada 1931-1939 populaţia Basarabiei a sporit cu circa 326 614 locuitori (11,4 %). Germanii au sporit cu 14,4 %, bulgarii cu 13,3 %, românii cu 13,0 %, minoritatea evreiască cu 0,6 %, ruşii cu 9,5 %, ucrainenii cu 10,3 %, alte neamuri cu 11,8 %. În 1940 în Basarabia locuiau circa 70 000 de evrei. Conform recensământului din septembrie 1941, populaţia evreiască din Basarabia era constituită din 72 625 persoane[958], dintre care 13 065 în mediul urban şi 59 560 în mediul rural.

Tradiţia prevede ca aşezarea evreiască să aibă 16-20 de familii, „dacă nu are în apropiere o comunitate mai mare care să-i satisfacă exigenţele, trebuie să-şi organizeze singură instituţii

---

954 Carol Iancu, *Evreii din România...*, ed. cit., p. 51.

955 Sabin Mănuilă, Wilhelm filderman, *Populaţia evreiască din România în timpul celui de-al doilea Război Mondial, The jewish population in Romania during world war II*, Introducere de Larry Watts, editor: Kurt W. Trepton, Fundaţia Culturală Română, Iaşi, 1994, p. 34.

956 Alexandru Boldur, *Istoria Basarabiei*, Ediţia a II-a, Ed. Victor Frunză, Bucureşti, 1992, p. 493.

957 Sabin Mănuilă, Wilhelm Filderman, *op. cit.*, p. 48.

958 Matatias Carp, *Cartea Neagră. Suferinţele evreilor din România. 1940-1944. TRANSNISTRIA*, Vol. III, Societatea Naţională de Editură şi Arte Grafice „Dacia Traiană", Bucureşti, 1947, p. 41.

corespunzătoare: o casă de rugăciune, un bazin ritual, un haham[959], cimitir şi asociaţii de binefacere"[960].

3. Remedii de atenuare a sărăciei

Trăind în special în centrele urbane, evreii erau întreprinzători harnici şi liberi profesionişti. La începutul secolului XX se continuă şi amplifică activitatea desfăşurată în atelierele meşteşugăreşti, care asigurau o mare parte din produsele şi serviciile necesare satisfacerii unor cerinţe în creştere datorate sporirii numărului populaţiei şi, mai ales, schimbărilor intervenite în procesul intens de urbanizare şi modernizare. În acest cadru meseriaşii evrei, care practicau de mai mult timp o gamă largă de meserii în provinciile româneşti au reuşit, chiar în condiţiile unei legislaţii nu întotdeauna favorabile activităţii lor, să contribuie la creşterea, diversificarea şi înnoirea producţiei industriale şi a serviciilor prestate pentru acoperirea nevoilor pieţii interne. Meseriaşii evrei au dovedit în ceea ce făceau "un profesionalism înalt, înclinaţii pentru elementul novator, disponibilităţi pentru adaptarea rapidă la noile trebuinţe ale societăţii"[961]. Deşi istoricul Nicolae Iorga relatează că "ei sunt viaţa ce se vede şi se aude în aceste părţi, prin ei se face orişice"[962], "o mare parte a populaţiei evreieşti aparţinea clasei nevoiaşe"[963]. Una dintre cauzele acestei situaţii era lipsa locurilor de muncă. În 1930 aproximativ 10 464[964] de persoane aveau serviciu ocazional sau temporar. Conform unor calcule aproximative, pe parcursul

---

[959] Haham e denumirea acordată rabinului la evrei de rit sefard sau spaniol, iar la evreii de rit aşchenaz desemnează o persoană cu studii talmudice, care se ocupă cu sacrificarea rituală a animalelor, după prescripţiile rituale, pentru consumul alimentar. Vezi Dr. Moses Rosen, *Eseuri biblice*, ed. cit., p. 426; Martin Buber, *Povestiri hasidice*, Traducere, note şi cuv. înainte de Amelia Pavel, Ed. Univers, Bucureşti, 1998, p. 213.

[960] Ion Kara, *Contribuţii la istoria evreilor din Iaşi*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 1997, p. 15.

[961] Avram Rosen, *Contribuţia evreilor la progresul industrial în România interbelică*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2002, p. 43.

[962] Nicolae Iorga, *Neamul românesc în Basarabia*, Ed. Semne, Bucureşti, 2006, p. 92.

[963] Iacov Mihailovici Kopanskii, *Blagotvoritelinîe organizaţii evreev Bessarabii v mejvoennîi period 1918-1940 (Organizaţii de binefacere ale evreilor din Basarabia în perioada interbelică 1918-1940)*, Ed. Pontos, Chişinău, 2002, p. 20.

[964] Ibidem.

anilor 1897-1917 din Basarabia au emigrat circa 60 000 de persoane de naționalitate evreiască[965]. Majoritatea absolută a acestor imigranți (circa 75,0 %) a constituit-o populația urbană, în special din păturile nevoiașe[966].

Sărăcia înseamnă mai mult decât a nu avea bani; este o formă de excludere socială[967]. Sărăcia produce suferință celor aflați sub incidența ei, deranjează, prin manifestările ei, întreaga societate, afectează capacitatea de dezvoltare a corpului social și funcționarea economiei. Combaterea ei este dictată de considerente de ordin umanitar, de justiție socială, dar și din rațiuni de eficiență și liniște socială[968]. Esențială pentru o strategie de luptă împotriva sărăciei este acțiunea asupra factorilor care produc și mențin sărăcia. Prin strategia antisărăcie se înțelege suportul celor săraci: a oferi săracilor un minim de bani, mese gratuite și alte bunuri elementare necesare vieții[969]. Pentru a ameliora dimensiunile sărăciei comunitatea evreiască cuprindea diverse organizații caritabile: pentru îngrijirea bolnavilor, pentru împrumuturi de bani fără dobândă, pentru îmbrăcarea copiilor săraci, pentru sprijinirea Talmud Torei[970], pentru întrajutorarea meseriașilor.

În 1895 la Chișinău a fost înființată Societatea pentru ajutorarea evreilor săraci „Ezras-Aniim". Societatea avea scopul de a îmbunătăți starea morală și materială a evreilor săraci din orașul Chișinău; aprovizionarea nevoiașilor cu hrană și îmbrăcăminte; oferirea locurilor de muncă precum și contribuirea la vânzarea avantajoasă a obiectelor confecționate de evreii săraci; asigurarea evreilor bolnavi cu medicamente; internarea celor bătrâni și neputincioși în azile; îngrijirea și educarea copiilor orfani; răspândirea

---

965 *Evreiskoe naselenie Rosii po dannîm perepisi 1897 goda i po noveișîm istocinicam* (Populația evreiască a Rusiei conform recensământului din 1897 și a izvoarelor recente), Petersburg, 1917, p. 9.

966 Nicolae Enciu, *op. cit.*, p. 96.

967 Cf. Anca Bratu, *op. cit.*, p. 9.

968 Maria Molnar, *Sărăcia și protecția socială*, Ed. Fundației „România de Mâine", București, 1999, p. 11.

969 Anca Bratu, *op. cit.*, p. 26.

970 Talmud Tora (ebr. învățarea Torei) - Școală iudaică elementară; cursuri de educație religioasă îmbinate cu studiul limbii ebraice și cu inițierea în preceptele ritualului mozaic.

cărților cu conținut moral. Asociații cu caracter filantropic, de ajutorare a persoanelor aflate în dificultate au fost deschise și în localitățile Orhei, Căușeni, Soroca, Călărași și Edineț.

În anul 1900 la Chișinău a fost înființat „Orfelinatul evreiesc pentru băieți"[971]. Beneficiari erau 30 de băieți proveniți din familii aflate în incapacitatea de a asigura condițiile minime necesare dezvoltării psuhice și fizice a copiilor. Ideea întemeierii orfelinatului i-a aparținut șefului spitalului evreiesc – M. Bliumenfeld. În perioada 1900-1935 orfelinatul a adăpostit 1165 de orfani, 90% - chișinăuieni și 10% - din provincie.

În anul 1909 la inițiativa rabinului Moșco Grinșparg[972] și a altor personalități marcante din Chișinău a fost înființată Societatea pentru ajutorarea evreilor săraci bolnavi „Ezras-Hoilim". Scopul era de a acorda ajutor medical și de a îngriji bolnavii care nu dispuneau de mijloace financiare; livrarea medicamentelor cu prețuri ieftine; alimentarea bolnavilor săraci; distribuirea revistelor de igienă și sănătate. În același an a fost înființată Organizația „Soimeh Noiflim" care acorda evreilor săraci: haine, produse alimentare, bani, instrumente de lucru.

Cea mai mare organizație pentru ajutorarea evreilor săraci a fost American Jewish Joint Distribution, înființată în 1914. Una dintre primele acțiuni de binefacere a fost ajutorarea evreilor emigranți din Ucraina. S-a creat un Comitet de ajutorare a evreilor emigranți sub conducerea lui I.M. Bernștein-Kogan[973]. Erau ajutați cu alimente, îmbrăcăminte și ajutor medical toți evreii care nu aveau nici o sursă de existență.

O altă organizație caritabilă cu o largă activitate filantropică a fost „Comitetul femeiesc" care se ocupa de educația copiilor orfani și ajutorarea femeilor văduve, incapabile de lucru. Acțiunile de binefacere ale evreilor din Basarabia s-au amplificat și diversificat în momentul în care în țară și peste hotare pogromurile și execuțiile în masă se țineau lanț. În acest context s-au pus temeliile

[971] Sarra Șpitalnik, *Evreiskii Kișiniov. Putevoditeli* (Chișinăul evreiesc. Îndreptar), Ed. Liga, Chișinău, 1995, p. 11.

[972] Iacov Mihailovici Kopanskii, *op. cit.*, p. 96.

[973] idem, *DJOINT v Bessarabii. Straniți istorii* (JOINT în Basarabia. Pagini de istorie), Ed. Liga, Chișinău, 1994, p. 13.

„Comitetului de ajutor de urgență"[974]. Acțiunile sângeroase din Ukraina din 1919 au produs compătimire şi imboldul de a-i ajuta pe cei căzuți în impas. Astfel, în 1919 la Chişinău a fost înființat „Comitetul Central de ajutor pentru evrei – jertfe ale pogromului din Ukraina", administrat de dr. I. Bernştein-Kogan şi de rabinul I. Țirelison. Emigranților li se ofereau alimente, îmbrăcăminte, medicamente şi adăpost.

În aprilie 1920, la inițiativa Elenei Babici a fost înființat Orfelinatul pentru fete. Conform statutului, beneficiare erau fete cu vârste cuprinse între 4-10 ani care proveneau din familii vulnerabile. Elevele primeau hrană, haine şi pregătire profesională.

În martie 1923 în oraşul Chilia Nouă, județul Ismail a fost înființat Azilul pentru adăpostirea evreilor călători. Pelerinii lipsiți de mijloace financiare primeau hrană şi adăpost pentru o perioadă de trei zile.

În anul 1928 la Bender a fost înființată o Cantină care deservea zilnic, fără plată, 400 de evrei săraci. În acelaşi timp la Orhei a fost înființată Cantina de ajutor social care venea în sprijinul copiilor orfani. Zilnic se oferea hrană pentru 150 de copii.

În timpul crizei economice din 1928 situația finaciară a micilor comercianți devenise foarte grea. La inițiativa comercianților din Târgul Nou - Ş. Voloveț, M. Grabois şi A. Litvin a fost instituită Organizația „Ghemilut Hasidim" care acorda bani micilor comercianți; singura condiție de a beneficia de finanțare era de a deveni membru al societății respective. O filială a acestei organizații s-a înființat în anul 1934 la Bălți. Scopul era de a îmbunătăți condițiile materiale ale comunității şi de a împrumuta bani fără dobândă.

La 19 februarie 1940 la inițiativa unui grup de femei-evreice din Orhei a fost înființată Organizația „Prietenia copiilor", scopul căreia era de a acorda ajutor copiilor proveniți din familii defavorizate.

Faptul că Dumnezeu îngăduie sărăcia nu înseamnă că Îi este plăcută, ca stare socială permanentă, ci că voieşte ca prin ea să se arate iubirea de oameni prin care se menține comuniunea cu El.

---

[974] idem, *Blagotvoritelinîe organizații...*, *ed. cit.*, p. 333.

Binefacerea trebuie să fie „o reflectare a filantropiei divine sau un răspuns la iubirea lui Dumnezeu"[975], Care toate le-a făcut spre folosul tuturor oamenilor. Datoria omului este aceea de a răspunde iubirii divine tot cu iubire, concretizată în acțiuni caritabile dezinteresate. Cine dă săracului îl împrumută pe Dumnezeu. „Sacrificiul nu înseamnă să ne lepădăm de ceea ce ni s-a dat, ci dimpotrivă, înseamnă să-i înapoiem lui Dumnezeu darurile pe care le-am primit de la El, folosindu-le în slujba Lui"[976]. Există şi criterii de prioritate în acordarea darurilor. „Primii sunt săracii din propria comunitate şi, dintre aceştia, în primul rând rudele sărace din propria familie; nevoiaşii din Israel au prioritate față de cei din alte țări; femeile au prioritate față de bărbați"[977]. Faptele bune reprezintă „liantul care ține universul laolaltă"[978]. Soarta întregii lumi depinde de acțiunile fiecăruia dintre noi.

---

[975] Pr. Mihai Vizitiu, *Filantropia divină şi filantropia Bisericii după Noul Testament*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2002, p. 152.

[976] Abraham Joshua Heschel, *Omul nu e singur. O filozofie a iudaismului*, Traducere de Viviana Prager, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 295.

[977] Viiviane Prager (Coord.,), *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, Traducere: Viviane Prager, Constantin Litman, Țicu Goldstein, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 521.

[978] David A. Cooper, *Dumnezeu este un Verb*, Traducere de Lucia Vitcowsky, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 277.

BCU "CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor: Dragoș Dâscă
Tehnoredactor: Alina Andrei
Design coperta: Lucian Dragomir
Prelucrare imagini: Mariana Cojocaru
DTP: Leonard Lunguleac

Editura Doxologia, Cuza-Vodă 51, 700038, IAȘI
Tel.: (0232)216693; (0232)218324; Fax: (0232)216694
www.doxologia.ro, E-mail: editura@doxologia.ro

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Volumul a apărut cu sprijinul Administrației Fondului Cultural Național

Anul 2011 a fost declarat prin Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, din data de 6 iulie 2010, Anul omagial al Sfântului Botez şi al Sfintei Cununii în Patriarhia Română. Acest volum cuprinde comunicările şi dezbaterile care au avut loc în cadrul Simpozionului Tainele Bisericii – pelerinaj spre Sfinţenie în două secţiuni: Taina Botezului - întorcerea la Casa Tatălui ceresc şi Familia contemporană între ideal şi criză. Cele 28 de studii surprind aspecte variate care reflectă preocupările vorbitorilor dar care, în acelaşi timp, sunt inspirate din problematica de actualitate din domeniul cercetării teologice şi din provocările pastorale.

Pr. Prof. Dr. Viorel SAVA

Colecţia
EPI ΘEME 2

editura.doxologia.ro

9 786068 117997

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY